Religion und Geisteskultur

Zeitschrift

für religiöse Vertiefung des modernen Geisteslebens

Herausgegeben
von
Lic. Th. Steinmann
Dozent für Philos. und theol. Syst. am theol. Seminar der Brüdergemeine in Gnadenfeld.

Fünfter Jahrgang

Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1911

V. 5-6
1911-12

94263

Inhalt:

Seite

W. James' pragmatische Religionsphilosophie (Schluß). Von Pastor Dr. R. A. Busch-Bremen 1
Sittliche und religiöse Liebe. Von Professor Dr. F. Medicus-Zürich . . 21
Mystik und Protestantismus. Von Pfarrer Lic. Dr. G. Lasch-Straßburg 34
Indische Renaissance. Von Dr. F. Gotthelf-Wien 52
Der absolute, konstitutionelle und republikanische Gott. Von A. l'Houet 69
Der grüne Stab. Von Leo Tolstoi (übers. von Dr. Wilh. Loewenthal) 95
Über den transszendenten und immanenten Gottesbegriff. Von Privatdozent Dr. O. Ewald-Wien 105
Der Kampf gegen den Objektivismus der industriellen Lebensauffassung. Von Privatdozent Dr. Alfr. Vierkandt-Groß-Lichterfelde 119
Geschichtsphilosophie und Geschichtswissenschaft. Von Privatdozent Dr. Otto Braun-Münster i. W. 139
Das Gesetz der apologetischen Bewegung in der Geschichte. Von Professor Dr. A. W. Hunzinger-Erlangen 144
Das Recht zu glauben. Von Professor Dr. Adolf Mayer-Heidelberg . . 159
Elemente der göttlichen Weltordnung. Von Dr. Gustav Claß (herausg. von Dr. Rust) 183
Tolstoi. Von Dr. Wilh. Loewenthal-Posen 206
Die Zweckbestimmtheit im religiösen Glauben. Von Generalleutnant z. D. O. Leo-Kassel 220
Vom Primat der metahistorischen Frömmigkeit. Von Dr. H. Pöhlmann-Nürnberg 226
Die romantische Bewegung in der Jugendphilosophie Schellings und Schleiermachers. Von Privatdozent Dr. Otto Braun-Münster i. W. . . 273
Über den Persönlichkeitsidealismus des schwedischen Philosophen Boström. Von Professor Dr. E. Liljeqvist-Lund 289

Berichte:

Die Parteien im gegenwärtigen Judentum in ihrer geschichtlichen Grundlage. Von Rabbiner Dr. Baeck-Düsseldorf 71
Emile Boutroux. Von Dr. J. Benrubi-Paris 82
Entstehung und Struktur der primitiven Glaubensvorstellungen. Von Pfarrer Lic. Alfred Eckert-Strohsdorf 162
Autorität und Freiheit. Von Professor Dr. Max Schneidewin-Hameln 171

Eugène Burnand und die religiöse Kunst. Von Pfarrer Lic. Kühner-Waldkirch 175
Das Evangelium und die nichtchristlichen Religionen. Von Missionar Wilh. Dilger-Tübingen 231
Kantiana. Von Professor Dr. R. Hönigswald-Breslau 257
Apologetisches. Von Pfarrer Dr. H. Staeps-Teningen 312
Die Grundlagen von Gerhart Hauptmanns Christusroman. Von Pfarrer Otto Gerok-Lomersheim 324
Spirs Stellung zur Religion. Von Dr. J. Benrubi-Paris 336
Besprechungen 86, 178, 264, 341
Eingesandte Bücher 93, 182, 271, 346
Preisaufgabe 272

W. James' pragmatische Religionsphilosophie.

Von Karl August Busch.

Schluß.

IV. Anwendung der pragmatischen Methode auf die Religion.

Sehen wir nun zu, was sich ergibt, wenn wir die pragmatische Methode und den pragmatischen Wahrheitsbegriff auf die Religion und ihre Ideen anwenden. In erster Linie wird die pragmatische Methode uns behilflich sein, unfruchtbare und unlösbare Probleme zu lösen, sie wird uns lehren, was die religiösen Konzeptionen eigentlich bedeuten. Wir sahen oben, (s. Jahrg. 1910, S. 340 ff.) verschiedene Formulierungen bedeuten wirklich nur dann etwas Verschiedenes, wenn sie in der konkreten Wirklichkeit, d. h. in unsrem Handeln, das sie hervorzurufen geeignet sind, einen realen Unterschied ausmachen. Tun sie das nicht, so ist alles nur eine leere Wortfechterei, hinter der sich kein Sinn verbirgt. Der uralte Streit z. B. zwischen Calvinisten und Arminianern, Augustin und Pelagianern müßte so auf eine leichte Weise dadurch beendet werden können, daß man die Frage aufwirft: welchen realen Unterschied macht es in unsrem persönlichen Leben, ob wir diese oder jene Theorie für wahr halten? Welches ethische Handeln wird von den beiden Theorien erzeugt? Denn Ideen sind Regeln für unser Handeln (Princ. of Psychol. II S. 283). Oder, um einen andern Fall zu wählen – James selbst stellt ihn in der M. d. r. E.[81]) so dar: Weil Buddhismus, Christentum und Stoa im wesentlichen die gleiche Ethik, die gleichen charakteristischen Züge der Heiligkeit erzeugen, so muß pragmatisch gefolgert werden, daß der buddhistische Glaube, der der Stoa und der Christen im Wesentlichen identisch sind, denn Ideen sind ja nur eine theoretische Kurzschrift, die dem praktischen Leben entnommen ist. Oder, die doppelte Welterklärung durch 'Gott' oder 'Materie', mit andern Worten: Religion und Materialismus meinen genau dasselbe, wenn beide Konzeptionen dasselbe Verhalten erzeugen und denselben Wert für unser Leben, insbesondere unsere Zukunft haben. In diesem Argument ist der Voluntarismus weit stärker betont als der nominalistische Empirismus, wenn nämlich gefragt wird: „Welchen Wert haben diese Ideen für unser Handeln?" James ist freilich überzeugt, daß sie ein himmelweit verschiedenes Handeln unsrerseits und eine völlig verschiedene Zukunft erzeugen, deshalb ist er eminent für die Religion und ihre Ideen interessiert und ein Feind des

[81]) vgl. Kap. VIII der deutschen Übers.

Materialismus. 'Gott' kommt der höchste pragmatische Wert zu, denn Gott bedeutet moralische Hilfe, bessere Zukunft, Rettung der Welt.

In der Gotteskonzeption unterscheidet aber nun James scharf zwischen der des Absoluten der Hegelschen Religionsphilosophie, dem Allwillen und Allbewußtsein, und dem Gott des religiösen Durchschnittsmenschen, der Psalmen Davids und der Propheten,[82]) der durchaus nicht mit der rationalen pantheisierenden Gottesidee der spekulativen Religionsphilosophie identifiziert werden kann (plur. univ. S. 110 ff.). Dieses Absolute bedeutet pragmatisch: „God is in his heaven — all right's with the world"[83]) oder wie sich James scherzweise ausdrückt „moralische Ferien". (Moral holidays Pr. S. 50.). Ist Gott der absolute Herr der Welt, ist alles restlos in seinen Händen, dann bedeutet diese Idee im Konkreten für uns, daß wir die Hände in den Schoß legen können und an der Rettung der Welt nicht mitzuarbeiten brauchen. James verkennt diesen Wert des „Absoluten" ganz und garnicht, wenn er diese Idee auch, wie wir später sehen werden, als eine allumfassende Realität repräsentierende aus logischen und ethischen Gründen ablehnt. Hier interessiert uns vorläufig nur, was das Absolute pragmatisch bedeutet, was sein Barwert ist.

Im Ganzen gesehen, hat also das religiöse Dogma funktionellen Wert,[84]) es verliert seinen Sinn, wenn es als Abbild einer Wesenheit für sich genommen wird. Es hat nur Sinn und Bedeutung in Beziehung zur konkreten Wirklichkeit, und nur die Prädikate Gottes haben Sinn für uns, die sich in Barmünze umsetzen lassen, d. h. von denen unser Handeln beeinflußt werden kann, oder die etwas Reales für unser praktisches Leben bedeuten. „Um den Sinn eines Gedankens zu enthüllen, brauchen wir also bloß zu zeigen, was für ein Handeln er hervorzurufen vermag; dieses Handeln ist für uns sein einziger[85]) Sinn . . . Wenden wir . . den Grundsatz des Pragmatismus auf die metaphysischen Eigenschaften Gottes im engeren Sinn (also im Unterschied von seinen moralischen Eigenschaften) an, so müßten wir ihnen meines Dafürhaltens selbst dann jede greifbare Bedeutung absprechen, wenn sie durch die zwingendsten logischen Gründe gestützt würden. Man denke z. B. an Gottes Aseität, an seine Notwendigkeit, seine Immaterialität, seine Einfachheit, seine Unteilbarkeit, das Fehlen der inneren Unterschiede zwischen Sein und Wirken, Substanz und Akzidenz, Potentialität und Aktualität usw., seine Selbstgenügsamkeit, Selbstliebe und absolute Glückseligkeit in sich selbst: können wir solchen Eigenschaften, wenn wir aufrichtig sein wollen, irgend eine Bedeutung für unser Leben zu-

[82]) cf. Pr. engl. Ausg. S. 122.
[83]) Plur. univ. S. 122.
[84]) cf. den „funktionellen" Wert der Sohnschaft Christi, des hl. Geistes, der Erlösung als dem Ausdruck wirklicher religiösen Erfahrung. Der Terminismus stammt von J. King.
[85]) V. m. gesp.

sprechen? Wenn sie aber keinerlei Einfluß auf unsre Lebensführung haben, kann es dann für die Religion eines Menschen einen wesentlichen Unterschied ausmachen, ob sie wahr oder falsch sind? . . . Ist nicht die Ableitung dieser metaphysischen Eigenschaften Gottes lediglich ein pedantisches Hin- und Herschieben und Zusammpassen von Adjektiven aus dem Wörterbuch, ohne Beziehung auf Moral und auf alles, was für den Menschen von Bedeutung ist? . . . . Vom Gesichtspunkt der praktischen Religiosität ist das metaphysische Monstrum, das sie uns zur Verehrung darbieten wollen, eine absolut wertlose Erfindung der dogmatischen Scholastik. Wie steht es nun mit den moralischen Eigenschaften Gottes? In pragmatischer Beziehung haben sie eine ganz andere Bedeutung . . . Ist Gott heilig, so kann er nur das Gute wollen; ist er allmächtig, so kann er dem Guten den Sieg verleihen; ist er allwissend, so kann er unsre heimlichen Sünden sehen; und ist er gerecht, so kann er uns für unsre Verfehlungen strafen. Ist aber Gott die Liebe, so kann er auch verzeihen; ist er unwandelbar, so können wir sicher auf ihn bauen. Diese Eigenschaften treten also in Beziehung zu unsrem Leben, es ist also für uns höchst wichtig, daß wir sie kennen". (M. d. r. E. S. 412—414). Diese Partien seines Buchs über die Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrung gehören bei James zu den trefflichsten und theologisch brauchbarsten. Sie offenbaren zugleich eine eigentümliche Beziehung des Pragmatismus zur Ritschlschen Theologie. A. Ritschl hat uns gelehrt, in den Dogmen den Ausdruck religiöser Erfahrung zu sehen, wie schon Schleiermacher in seiner Entdeckung des Wesens der Religion uns gezeigt hat. Dogmen sind Symbole, deren Sinn dem, der ihre Wahrheit nicht persönlich in sich trägt, völlig sinnlos bleiben muß. Es ist Nominalismus in der Theologie. Nichts anders meint J., wenn er immer und immer wieder betont, alle Abstrakta, auch die religiösen Ideen, haben nur Sinn als Kurzschrift des konkreten Lebens und als Verheißung für unser Handeln. Freilich mischen sich bei J. eigentümlich skeptische und energistische Töne in diese Lehre hinein: Meinen die Dogmen nichts mehr als das praktische Handeln und praktische Erfahrungen? Und ferner: Die religiösen Ideen sind nicht nur Ausdruck religiösen Lebens, sondern „Verheißungen" einer besseren Zukunft, moralische Hilfe im Kampf des Lebens um die Rettung der Welt. D.h. ihre Bedeutung ist überindividuell, aber sie bleibt im Konkreten. Dieselben Fragen, die man geneigt ist, an diese pragmatische Religionsphilosophie zu richten, hat man an die Ritschlsche Theologie gerichtet: Schließen die Werturteile Existenz ein? Sind die Werturteile überindividuell? Verfällt diese Theologie und diese neue Religionsphilosophie nicht dem Agnostizismus und Subjektivismus?

Aber ehe wir die Frage nach der religiösen Wahrheit und der Wirklichkeit der religiösen Objekte, wie sie vom Pragmatismus aufgegeben wird,

beantworten, müssen wir ein zweites Moment der pragmatisch-religionsphilosophischen Methode ins Auge fassen, das ebenso wie die kritische Erkenntnis der Bedeutung der Dogmen auf dem empiristischen Grundcharakter des Pragmatismus ruht. Ist die reale Wirklichkeit die einzige Wirklichkeit, so können alle Ideen nur Sinn haben in Beziehung zu ihr. So sind, sehen wir, die Dogmen eine religiöse Kurzschrift, Denkwerkzeuge, genau wie unsre wissenschaftlichen Theorien Arbeitsmittel. Andrerseits: Ist die Erfahrungswirklichkeit das einzig Wirkliche für uns, so hat eine pragmatische oder radikalempirische Religionsphilosophie von der religiösen Erfahrung auszugehen; von den Fakta, wie sie sich darbieten, von den Prozessen, die das wirkliche religiöse Leben erfüllen. Das ganze jetzt auch bei uns in Deutschland durch seine Übersetzung wohlbekannte Buch »The varieties of religious experience« wäre nun hier beizuziehen und zu analysieren. Aber das würde uns zuweit in die Einzelheiten der Religionspsychologie hineinführen, die wir als solche aus unsrer Aufgabe ganz ausscheiden wollen; nur soviel müssen wir hier bemerken: das ganze Unternehmen der James'schen Religionspsychologie muß im Licht des Pragmatismus im weiteren Sinn, d h des radikalen Empirismus, gesehen werden. Das Grundinteresse, das J. an allen Fragestellungen nimmt, ist empirisch gerichtet: Welche Tatsachen drängen sich uns in der Religion auf, und wie sind diese tatsächlichen Erfahrungen geartet? Wie können sie beschrieben werden ohne viel Korrektur und Modellierung? Deshalb das enorme Interesse an religiösen Personen, an Sektenstiftern und Heiligen, an Propheten und Mystikern aller Zeiten; hier sind die Tatsachen am hellsten und unmittelbarsten, hier muß sich die religiöse Wirklichkeit am unmittelbarsten aufdrängen. J. scheut auch nicht vor dem Pathologischen zurück, denn es isoliert bestimmte psychische Züge ausgezeichnet für die psychologischen Beobachtungen und verstärkt sonst vielleicht unerkennbare Linien.[86]) Diese psychologische Analyse weist aber nun ein für allemal dem Intellektualismus in der Religion die Tür: „Ich glaube in der Tat, daß das Gefühl[87]) die tiefere Quelle der Religion ist, und daß philosophische und theologische Formeln sekundäre Erzeugnisse sind, etwa wie Übersetzungen eines Textes in eine andere Sprache . . . . ich bezweifle, daß in einer Welt, in der es nie ein religiöses Gefühl gegegeben hätte, je eine philosophische Theologie hätte entstehen können . . . . solche metaphysischen Spekulationen müssen meines Erachtens als „Überglaube" (over-belief) beurteilt werden oder genauer als „Ausbau" (outbuilding), den der Verstand vornimmt, und zwar in einer Richtung, in die zuerst das Gefühl hinweist" (M. d. r. E. S. 402—403). Gemäß dem Grundschema seiner Psychologie faßt J. den religiösen Bewußtseins-

[86]) cf. S. 19. M. d. r. E.
[87]) Von m. gesp.

stand als Reaktion[88]) und zwar als Totalreaktion auf, die durch die Temperamente variiert wird (Optimisten, Pessimisten, „Einmalgeborene und Zweimalgeborene").

So ist die religiöse Erfahrung ein Faktum, das nicht geleugnet werden kann. Als praktischer Bewußtseinsstand gibt sie Kunde von einer — und zwar gemäß ihrer Eigentümlichkeit, — von der gewöhnlichen Welt verschiedenen Ordnung der Dinge. Wir sahen oben, (s. vorigen Jahrg. S. 344ff.) J. sucht zwischen Feststellung von Wahrheit und Wirklichkeit zu unterscheiden. Ein Objekt, Wirklichkeit, wird pragmatisch an ihren Wirkungen, die sie in uns hervorruft, erkannt. So weist die religiöse Erfahrung auf eine geistige Welt, die irgendwie mit der unsrigen verknüpft ist, aber doch über sie hinausliegt. Die religiöse Erfahrung, besonders der Vorgang der Bekehrung, weist Kräfte auf, die nur aus einem eigenen spirituellen Bereich erklärt werden können, nicht aus dem aktuellen vorhandenen Selbst. Willenlos in Selbsthingabe erleidet in der Bekehrung der geistliche Mensch den göttlichen Einfluß. „Diese in Frage stehende unsichtbare Welt ist nicht nur in der Idee vorhanden, denn sie übt Wirkungen auf diese Welt aus. Pflegen wir den Zusammenhang mit ihr, so erfahren wir die Folgen an unsrer eigenen Persönlichkeit . . . . nun muß aber das, was in einer anderen Realitätssphäre Wirkungen hervorbringt, selbst als Realität bezeichnet werden, und so liegt m. M. nach kein philosophischer Grund vor, die unsichtbare oder mystische Welt eine unreale zu nennen". (M. d. r. E. 464—465). Also Gott ist wirklich, weil er wirksam ist. Gott und die spirituelle Welt ist eine Realität, so real wie alles, was wir real nennen. J. ist ein Feind des platonischen Realismus, wie er im pantheisierenden Transzendentalismus und im „feinen" (refined) Supranaturalismus wieder auflebt. Ihm, als Nominalisten, bedeutet diese ideale Wirklichkeit nur dann etwas Wirkliches, wenn sie wirklich reale, konkrete, von andern deutlich unterscheidbare Wirkungen hervorzubringen vermag und eine von der übrigen Erfahrungswelt für sich selbständig existierende Realitätssphäre bildet. Ironisch schreibt er im unübersetzten Postskript zu seinen Var. of rel exp. S. 521 (engl. A.): „The ideal world, for them (refined supranaturalists) is not a world of facts, but only of the meaning of the facts; it is a point of view for judging facts. It appertains to a different '— ology' and inhabits a different dimension of being altogether from that in which existential propositions obtain. It cannot get down upon the flat level of experience and interpolate itself piecemeal between distinct portions of nature, as those, who believe, for example, in divine aid coming in response to prayer, are bound to think it must". Wir

[88]) s. vorigen Jahrgang S. 332.

werden die J.'sche Metaphysik noch näher im Zusammenhang zu betrachten haben, hier nur soviel: Gott ist ein Faktum und zwar ein wirklich existierendes Einzelfaktum, denn es bringt reale Einzel-Wirkungen hervor.

Freilich um diese Erkenntnis zu einer allgemein annehmbaren zu machen, ist es nötig, sie mit wissenschaftlichen Hypothesen zu verbinden: „Nehmen wir einmal an, die Religionswissenschaft . . . . . gebe zu, daß die lebendige Religionsübung den Glauben an die Realpräsenz idealer Mächte und die Überzeugung einschließt, es werde durch unsre Vereinigung mit ihnen mittels des Gebets eine reale Wirkung ausgeübt; so muß sie dann doch noch mit ihrer kritischen Tätigkeit einsetzen und entscheiden, wieweit solche Glaubensüberzeugung im Lichte der andern Wissenschaften und der allgemeinen Philosophie für wahr[89]) gelten können" (S. 449). Die volle Wirklichkeit ist also erst erreicht, wenn eine Hypothese mit all unsren übrigen Erkenntnissen und Erfahrungen harmoniert (s. vor. Jahrgang S. 345). James unternimmt, wie bekannt, diese kritische Harmonisierung der religiösen Erfahrung mit den psychologischen Hypothesen mittels der Theorie vom subliminalen Selbst, das Fr. W. Myers[90]) zuerst entdeckt hat, herbeizuführen: „Was nun auch das 'Höhere', mit dem wir uns in der religiösen Erfahrung verbunden fühlen, noch jenseits zu, d.h. außerhalb der Grenzen unsrer Einzelexistenz, sein mag, in der diesseitigen Sphäre, d.h. innerhalb jener Grenzen, ist es die unterbewußte Fortsetzung unsres bewußten Lebens" (S. 462). Damit wird die religiöse Erfahrung objektiv wahr, wenn die Erfahrung 'Gott' mit einer wissenschaftlichen Theorie verträglich ist, denn der pragmatische Empirismus berücksichtigt alle Ansprüche, die religiösen und die wissenschaftlichen; und so sagt J. selbst am Schluß seines letzten Kapitels in M. d. r. E.: „Ich halte die pragmatische Betrachtungsweise der Religion für die tiefere. Sie gibt ihr erst Gestalt und Inhalt und betont, daß sie wie alles Reale Anspruch auf einen ihr eigenen Tatsachenbereich hat. (S. 467)". Die Religion offenbart also eine eigene Bewußtseinswelt und wird so, wie wir noch sehen werden, zu einem der stärksten Fundamente eines supranaturalen Pluralismus.

Neben dieser Linie, die Wirklichkeit der religiösen Welt festzustellen, geht eine andere, die die Frage nach der Wahrheit der Religion mit dem pragmatischen test des biologischen Werts einer Idee für unser Leben zu lösen unternimmt.[91]) Sie liegt hauptsächlich vor in dem Kap. IX der

[89]) V. m. gesp.
[90]) M. d. r. E. S. 401.
[91]) Hier liegt also der Nachdruck auf dem subjektiven Faktor, der satisfaction, während er in der pragmat. Erkenntnislehre auf dem objektiven des agreement with concrete reality liegt. Jene Auffassung ist echter Humanismus, wie ihn Schiller vertritt.

M. d. r. E. „Wert der Heiligkeit" (Deutsche Ausg.). Nach der Darstellung der verschiedenen religiösen Typen, der Religion der healthy-minded, der sick soul, der once-born und twice-born bespricht J. in einem besonderen Kapitel den als Wirkung und Frucht des Bekehrungsprozesses auftretenden eigentümlichen Zustand der Heiligkeit (saintliness), das neue Leben des Bekehrten. In dieser 'Heiligkeit' sieht James den größten Wert der Religion. Dieses biologisch wertvolle ethische Leben, das die Religion erzeugt, ist ihm geradezu das Siegel ihrer Wahrheit. In der Religion und ihren Ansprüchen liegt kein eindeutiges Kriterium ihrer Wahrheit, natürliche Wirkungen lassen sich nicht von übernatürlichen trennen,[92]) sondern „wir müssen die Beobachtungen sammeln, ohne sie sofort in ein fertiges theologisches System einzuordnen, und müssen dann durch Vergleich der Einzelurteile über den Wert dieser oder jener Erfahrung (die ihrerseits lediglich durch allgemeine philosophische Einsicht [general philosophical prejudices], instinktive Feinfühligkeit und gesunden Menschenverstand [common sense] zu gewinnen sind) entscheiden, ob aufs Ganze gesehen eine bestimmte Art Religiosität durch ihre Früchte gerechtfertigt, eine andre verurteilt wird" (S. 311). J. nennt diese Methode „empirische Grundsätze" (S. 311). Die religiösen Überzeugungen müssen zu unsren allgemeinen philosophischen Ansichten und Bedürfnissen stimmen; aber diese allgemeinen Anschauungen oder der Commonsense selbst ist nach J. kein dogmatischer Maßstab, sondern er hat sich im Lauf der menschlichen Geschichte zu dem entwickelt, was er heute empirisch[93]) ist. Nach ihm weisen wir z.B. die Vorstellung eines Gottes, der blutige Opfer verlangt, heutzutage ohne weiteres ab (cf. S. 312). Der Gott, den die Menschen wählen, gilt ihnen persönlich etwas. Wir halten die Götter für wahr, die wir brauchen, die in unsre tiefsten Bedürfnisse passen und sie befriedigen, die andern für falsch. „Bei der Abschätzung fremder Religionserscheinungen müssen wir als Maßstab doch unser eigenes religiöses Denken anlegen; aber eben dieser Maßstab wird durch die treibende Gewalt des Lebens selbst erzeugt. Es ist die Stimme der menschlichen Erfahrung[94]) in uns, die alle Götter verurteilt und verdammt, welche uns den Weg zum Fortschritt sperren . . . . . die Götter, die wir bekennen, sind die Götter, die wir nötig haben, die wir gebrauchen können, die Götter, deren Forderungen unsre eigenen Forderungen an uns

---

[92]) Nicht Ursprung, sondern Wert allein kann entscheiden M. d. r. E. S. 311 ff. 423. 457 ff.

[93]) V. m. gesp.

[94]) Eine harte Kritik hat dieser angebliche Empirizismus, der commonsense-Dogmatismus von W. Paetz, (Die erkenntnistheoret. Grundlagen v. W. James „The varieties of religions experience". Modern-religiöse Streitschrift, Eilenburg 07) erfahren. Paetz wirft J. Dogmatismus des protestantischen Christen vor, der die Religion nach s. Ethik beurteilt.

und unsre Mitmenschen bestätigen und bekräftigen" (S. 314). J. gibt selbst zu, daß dieser Maßstab nicht zu absoluter Sicherheit führt, nur zu „vernunftgemäßer Wahrscheinlichkeit" (S. 316); aller Absolutheitsanspruch ist ja auch nur Selbsttäuschung; und doch ist es anderseits durchaus nicht nötig, dem Skeptizismus in die Arme zu fallen.[95]) Von hier aus löst sich nun auch die Frage, daß nicht alle Menschen dieselbe Religion haben können; einige *fahren wirklich besser*[96]) bei einer Religion des Trostes und andre bei einer Religion des Schreckens (S. 316). Die Temperamentsunterschiede lassen den einen sich dem „Absoluten" in die Arme werfen, um seine „moralischen Ferien", seine Gnade und seinen Trost zu genießen, während andre eine Religion des Kampfes und der moralischen Anstrengung bevorzugen, selbst auf die Gefahr hin, nicht zu den Erwählten zu gehören. Wirkliches Risiko, wirkliche Chance, wirkliches Wagnis sagen ihnen allein zu.[97]) So ist die Religion wahr, soweit als sie Bedürfnisse befriedigt, als sie in das Temperament des Gläubigen paßt Schließlich stehen sich der Heilige, wie ihn der christliche und buddhistische Typus — J. versteht das Evangelium im wesentlichen im Sinn der katholischen Heiligen, der Quäker und Tolstois[98]) — erzeugen und das Übermenschen-Ideal Nietzsches gegenüber. Diese beiden Typen können nicht mehr aufeinander reduziert werden, sondern wir selbst müssen in unsrem realen praktischen Leben zwischen ihnen abwechseln.

Wie sollen sie bewertet werden? „Ein ideales Verhalten ist durchaus eine Sache der Anpassungsfähigkeit". Und von hier aus ist der Heilige „ein höherer Menschheitstypus als der Herrenmensch, weil er für die *denkbar* (!) *höchste* Gemeinschaft *paßt*, ob nun diese Gemeinschaft je konkret möglich ist oder nicht (S. 353)". Und doch verdient dieser nicht *unbedingt* den Vorzug, denn es gibt Situationen im Leben, wo der Herrenmensch biologisch der geeignetere Charakter ist. Im ganzen aber bezeichnen die großen Heiligen unmittelbare Erfolge. „Aber in unsres Vaters Hause sind viele Wohnungen, und jeder von uns muß für sich selbst die Form der Religionsübung und den Grad der Heiligkeit herausfinden, die am *besten zu seinen Kräften und zu dem Beruf paßt*,[96]) den er als seine wahre Aufgabe erkannt hat" (S. 354) Hier haben wir eine Beurteilung der Religion und eine Fest-

[95]) Der andre Vorwurf von Paetz, J. wolle exakt.-wiss. die Realität Gottes auf emp. Grundl. verweisen, ist ungerecht. J. hat das begreiflicherweise nie unternommen.

[96]) V. m. gesp.

[97]) Pr. S. 190.

[98]) vgl. auch s. Def. W. z. Gl. S. 94. „Worin sonst bestand die befreiende Botschaft des ursprüngl. Christentums als in der Verkündigung, daß Gott jene schwachen und zarten Triebe anerkennt, welche das Griechentum so gröblich übersehen hatte. Man denke an die *Reue*: Wer alles verkehrt macht, der kann doch seine Fehler wenigstens bereuen. Für das Heidentum aber war diese Fähigkeit zur Reue nur ein fünftes Rad am Wagen . . . das Christentum nahm sie in die Hand und machte sie zur einzigen Kraft in uns, die sich geradewegs ans Herz Gottes wendet . . . usw.

stellung ihrer Wahrheit von rein biologischem Gesichtspunkt vor uns; mit andern Worten die pragmatische Beurteilung entpuppt sich als Biologismus,[99]) empirisch-induktiv und doch von energistischen Elementen, von ethischen Kategorien durchsetzt: Was trägt die Religion an realen Wirkungen für das empirische Leben aus? Wie arbeitet (work) die Religion? In ihrem Effekt liegt ihr Wert und ihre Wahrheit, doch hier ganz subjektiv gewandt, freilich alle jene weiteren Reflexionen, von denen wir schon S. 3ff., sprachen, eingeschlossen: Die religiöse Hypothese ist dann wirklich wahr, wenn sie mit keiner unsrer wissenschaftlichen Überzeugungen in Konflikt gerät. So erscheint hier der Heilige als eine der Kräfte, von denen wir „leben".

Schon in James' früheren Essays tritt diese Methode, zu Gunsten der Religion zu argumentieren, deutlich hervor, im Will to believe. Religion befriedigt vitalste Lebensbedürfnisse. Wir suchen und finden in der Religion vollstes reichstes Leben. Die Religion ist soweit wahr, soweit sie unsre Bedürfnisse befriedigt, soweit sie 'arbeitet'. Bei den letzten entscheidenden Hypothesen über Sinn und Wert des Daseins, wo uns keine Vernunft und Wissenschaft mehr eine Antwort gibt, haben wir ein Recht „in der Richtung unsrer Bedürfnisse zu glauben" (cf. S. 7). Aber worin liegt nun die verification solchen religiösen Glaubens, die mehr ein ethisches Wagen ist? Hypothesen und Konzeptionen, sahen wir in S. 341ff. des vor. Jahrgangs, müssen verifiziert werden können, um wahr zu sein. Und hier nun greift J. zu einer These, die an Kühnheit nicht überboten werden kann: Glaube bringt seine eigene Verifikation hervor![100]) Wer handelt, als sei das Universum nicht wert, darin zu leben, d.h. Selbstmord begeht, beweist eben damit, daß sein Glaube, es sei nicht wert, darin zu leben, richtig war; seine Tat selbst macht das Universum für ihn zu dem, für was er es hielt. Andrerseits, wer handelt, als ob es das Leben wert sei, gelebt zu werden, macht es eben durch sein Handeln wert und von Tag zu Tag mehr wert, gelebt zu werden. Voraussetzung ist dabei, daß gerade unsre Taten den unentschiedenen, aber wertvollsten Teil des Universums darstellen und gleichsam dem Universum sein Vorzeichen und damit seine Deutung geben.[101]) So schließt J. seinen zweiten Essay mit den Worten: (S. 67) „Haben Sie keine Furcht vor dem Leben! Glauben Sie daran, daß das Leben wert ist, gelebt zu werden, und Ihr Glaube wird dazu beitragen, die Tatsache herbeizuführen".[102]) Konsequent geht J. weiter und sagt: „Gott selbst saugt vielleicht Lebenskraft und Lebenssteigerung aus unsrem Glauben".[103]) Dieser Satz ist voll

[99]) Vgl. vor. Jahrgang S. 342.
[100]) cf. S. 105. cf. auch Princ. of Psych. II 321.
[101]) cf. S. 109—110.
[102]) V. m. g.
[103]) S. 66.

verständlich erst im Zusammenhang seiner pluralistischen Metaphysik und seiner Vorliebe für den begrenzten, wirklichen, „altmodischen", dualistisch-theistischen Gottesbegriff gegenüber dem philosophischen „Monstrum" des Absoluten. Auch die M. d. r. E. schließt mit den seltsamen, vielleicht nicht genug beachteten Worten: „Who knows whether the faithfulness of individuals here below to their own poor overbeliefs may not actually help God in turn to be more essentialy faithful to his own greater task?" (S. 319 engl. A.). Gott ist gedacht als endliches Wesen, dessen Wirklichkeit von unsren eigenen Taten abhängt. Wieder fühlt man sich in dem unsichern Zwielicht des Wirklichkeitsbegriffs, das bald die Wirklichkeit (auch die Gottes) von uns unabhängig bald abhängig erscheinen läßt.

Besonders interessant ist diese energistisch-pragmatische Begründung des Gottesglaubens in dem unübersetzten Essay „Reflex-action and Theism" in dem Band „Will to believe" (S. 111ff. engl. A.). Hier sucht J. darzutun, daß allein die theistische Weltkonzeption „rational" d.h. wahr ist, oder wahr ist, weil sie allein „rational" ist. Rational meint aber nun nichts anderes als zu unsrer Willensnatur passend.[105]) „Whether true or false, any view of the universe which shall completely satisfy the mind, must obey conditions of the minds own imposing, must at least let the mind be the umpire to decide whether it be fit to be called a rational universe or not (S. 125)". Unter-theistische Konzeptionen, wie Materialismus und Agnostizismus, müssen „irrational" genannt werden, weil sie das Handeln des Menschen in einer Welt von Atomen als eitel erscheinen lassen. Andrerseits sind übertheistische Konzeptionen, wie die pantheistische, nicht möglich, denn sie vernichteten das moralisch-religiöse Verhältnis zweier Personen, Gottes und des religiösen Menschen, und gäben ebenso wenig Gelegenheit zum selbständigen Handeln, sind also „irrational" aus demselben Grunde. So bleibt nur der „empirische Theismus"[106]) übrig, der dem Menschen Gott als hilfreichen Kameraden im moralischen Kampf darbietet. Allein diese religiöse Konzeption kann rational genannt werden, denn sie paßt zu der Reaktionsnatur unseres Bewußtseins. In diesen frühen Essays, die hier nur gestreift werden können, ist J.'s Philosophie stark voluntaristisch ausgeprägt; deutlich aber zeigt sie zugleich ihre nahe Beziehung zu seinen psychologischen Grundanschauungen und zum Pragmatismus (s.

[105]) Vgl. die Definition in dem Aufsatz „Das Rationalitätsgefühl": „Eine philosophische Anschauung muß (um „rational" zu sein) wenigstens in allg. Weise die Ungewißheit aus der Zukunft verbannen" W. z. Gl. S. 89 und: „Soll eine Philosophie Erfolg haben, so muß sie der Zukunft einen solchen Inhalt geben, der im Einklang steht mit unsren eigenen Kräften" (W. z. Gl. S. 89) Auch plur. univ. S. 113.

[106]) s. W. z. Gl. S. 142 engl. Ausg.

S. 341 im vor. Jahrgang). Um wahr zu sein, müssen die religiösen Ideen arbeiten für unser Leben, für unser Dasein und Wohlsein als solches, sie müssen passen in unsre vitalsten Bedürfnisse, und sie müssen sich mehr und mehr im Lauf unsrer Erfahrung, wenn wir ihnen trauen und so handeln, als wären sie wahr, verifizieren. Und die religiösen Hypothesen haben nach James's Meinung „gearbeitet" im Lauf der geschichtlichen Entwicklung, mehr oder weniger gut, sie haben sich durch natürliche Auslese und das Überleben der tauglichsten, d.h. der für unsre Lebenszwecke förderlichsten, vermindert und damit selbst bewahrheitet oder sind an ihrer eigenen Kraftlosigkeit oder „Unwahrheit" zu Grunde gegangen.[107]) Augenblicklich sind nur noch wenige große Hypothesen übrig, deren Kampf noch unentschieden ist, solange das Leben noch fortgeht, die monistische und die pluralistische, oder der pantheistische Idealismus und der supranaturalistische Pluralismus. J. bleibt auch hier „radikal empirisch", sofern ihm die landläufige philosophische und religiöse monistische Hypothese nur eine Hypothese ist,[108]) der er kühn den Pluralismus als eine ebenso mögliche und der Erörterung werte gegenüberstellt.

V. Die pragmatische Metaphysik.

Fassen wir nun die metaphysischen Aufstellungen zusammen, wie sie sich auf Grund des radikalen Empirismus und Pragmatismus ergeben. Zwei Linien sind es, die J. zur pluralistischen methaphysischen Hypothese leiten, dieselben, die wir schon einige Male sein Denken an verschiedenen Punkten kreuzen sahen, eine empirisch-logische und eine voluntaristisch-ethische. J. selber sagt in Plur. universe Kap. VI, daß der französische Philosoph Bergson[109]) es gewesen ist, der ihn endgültig in seinem Kampf gegen die konzeptualistische Logik in seinem Empirismus bestärkt hat, indem er ihn gelehrt hat, daß die landläufige konzeptuelle Logik nicht imstande ist, der empirischen Wirklichkeit mit ihrem quellenden Leben, ihrer stetigen Veränderung gerecht zu werden. In der Wirklichkeit kann ein und dasselbe zu verschiedenen Dingen in verschiedener Beziehung stehen, nach der Identitätslogik kann es das nicht. Nach der Identitätslogik gibt es weder wirkliche Aktivität noch wirklichen Zusammenhang, weil sie dem tatsächlichen Wechsel gedanklich nicht gerecht werden kann. „What really exists, is not things made, but things in the making"[110]) (Plur. S. 263). Das diskursive Denken spiegelt Einheiten vor, wo ununterbrochene Veränderung statthat. Der intellektuelle Vorteil der Abstrakta wird durch ihre Unfähigkeit, die Wirklichkeit wirklich wiederzuspiegeln, kaum aufgewogen. In der Wirklichkeit finden wir bald Zusammenhang,

[107]) cf. W. z. Gl. Vorwort S. XV.
[108]) Vorwort zu W. z. Gl. S. X.
[109]) Vgl. K. Bornhausen: Die Philos. Henri Bergsons und ihre Bedeutung für den Religionsbegriff. Z. Th. K. XX, 1, 1910.
[110]) v. m g.

bald keinen Zusammenhang, die idealistische Weltauffassung kennt aber nur einen durchgängigen gleichen Raum- und Zeitzusammenhang. Der Idealismus kennt nur ein geschlossenes „bloc-universe", ohne wirkliche Möglichkeit, wirkliche Veränderung und wirkliches Geschehen, während die Wirklichkeit voller realer Veränderungen, neuer Möglichkeiten[111]) und Unstimmigkeiten ist. Der Absolutismus stellt die Alternative auf durchgängigen absoluten Zusammenhang oder durchgängige Konfusion und Anarchie aller gegen alle, während die wahre Wirklichkeit einigen Zusammenhang zeigt, aber keinen durchgängigen. Nach der absoluten Weltanschauung müßte die Welt wirklich eine völlige Einheit sein, aber die Monisten selbst geben zu, daß die Welt nur „qua absolute" einheitlich, aber „qua relative" ein Vielfaches ist.[112]) Die größte logische Schwierigkeit aber entsteht mit Rücksicht auf den absolutistisch-monistischen Gottesbegriff, der als Allbewußtsein die ganze Welt des endlichen Bewußtseins einschließen soll und so bald ein einziges, bald ein vielfaches Bewußtsein darstellen soll. Das ist eine psychologische Unmöglichkeit. Und darf die Metaphysik sich leicht darüber hinwegsetzen?[113]) So stehen sich dann noch J. zwei Denktypen unversöhnlich gegenüber, der, der die Welt vom Ganzen, und der, der sie von ihren Teilen aus erklärt! Oder die „all-" und die „each-form" (plur. S. 7), oder Monismus und Pluralismus. Und keineswegs kann der Monismus allein das Recht für sich in Anspruch nehmen, allein die religiösen Interessen zu wahren, denn die philosophische Konzeption des absoluten Gottes ist von der populären theistischen Gottesvorstellung völlig geschieden. Die populäre Gottesvorstellung meint aber einen supranaturalen endlichen Gott. Gott aber als supranaturales endliches Selbst paßt weit besser in die pluralistische Weltkonzeption. Und der Gott der Psalmen, Jesajas und Jesu schließt nicht alles ein, ist endlich, begrenzt, hat eine Umgebung, kämpft und hat Feinde, (plur. cf. S. 124); kurz, ist nicht zeitlos, sondern hat eine Geschichte (plur. S. 47 – 48).

Die zweite Linie, die J. zu seiner pluralistischen Metaphysik leitet ist aktivistisch-ethisch geartet. Sein vorwiegend tough-minded-Temperament ist nicht befriedigt durch den süßen Frieden des verlorenen Sohns, den es vom Absoluten – es sei Nirwana oder der alles einschließende Gott, – empfängt; es fordert wirkliches Wagnis, wirkliche Chance, wirklichen Kampf, wirkliche Verluste. Es fordert ein Universum, das noch nicht vollständig gerettet ist und in den Händen des absoluten Gottes sicher ruht, wo alles Weltgeschehen nicht nur ein Theaterspiel, sondern harte Wirklichkeit bedeutet, es fordert ein Universum, dessen Erlösung in unsre

[111]) Zum Begriff der „Möglichkeit" oder des „Zufalls" vgl. den Essay „Das Dilemma des Determinismus", W z. Gl. S. 121 ff.
[112]) cf. plur. univ. S. 267 ff.
[113]) cf. Kap. V in plur. univ.

Hände gegeben ist, und das ein wirkliches verantwortungsvolles ethisches Handeln erheischt. Diese Anschauung nennt James selbst Meliorismus, als vom Optimismus und Pessimismus gleichweit geschieden und in der Mitte stehend. (cf. Pr. S. 183). Die Konzeption eines solchen „lockeren"[114] (loose) unvollendeten Universums mit seinen Möglichkeiten ist für ihn weit befriedigender und deshalb „wahrer". Alle die theoretischen Unstimmigkeiten wie Irrtum und Übel, die keine absolute Weltkonzeption rationalisieren kann, passen ausgezeichnet in das pluralistische Universum. Hier mögen gute und böse Mächte durcheinander gemischt sein, ein Bewußtsein neben dem andern gelagert sein, Götter und Teufel wirkliche Kämpfe aufführen und wirklicher Irrtum vorkommen. Der einzige Nachteil dieses pluralistischen Universums ist, daß es für die sick souls nicht den religiösen Frieden und das Ausruhen vom moralischen Kampf gewähren kann, über den das Absolute zu verfügen hat. Und doch brauchen wir, auch J. erkennt das an, dieses „moralische Atemholen",[115] und deshalb ist das Absolute soweit wahr, als es uns dieses Atemholen gestattet. Es ist wahr, soweit es diesen religiösen Trost gewährt, soweit es „arbeitet", und doch ist es, in Betracht der logischen und ethischen Gründe, wirklich, nur insoweit als J. es definiert, soweit die moralischen Ferien reichen, denn letztlich ist die Welt empirisch ein Vielfaches.

Die religiöse Erfahrung aber nun bestärkt den Pluralismus nach J. ganz eminent, und modifiziert ihn zugleich in bestimmter Richtung. Das letzte Kap. VIII des Plur. univ. ist ganz dieser Frage gewidmet.[116] In der religiösen Erfahrung bricht wirklich eine andre Bewußtseinswelt herein, als wir sie in der natürlichen zu erleben gewohnt sind. Wirkliche neue Kräfte werden offenbar: „'Something higher' works for us" (plur. S. 305). Diese religiöse Erfahrung zeigt, die Welt besteht aus einer ganzen Reihe psychischer Selbste, die in- und neben- und übereinander gelagert sind; so spricht J. von einem panpsychic universe (S. 313), und zwar von einem synechetic or „strung along"-typ. Kettenweise hängen die Teile der Welt zusammen (concatenation S. 325), doch nicht lückenlos. Wie Fechner sein panpsychisches Universum mit allen Arten und Graden von Seelen konzipiert hat, so ungefähr denkt sich J. sein pluralistisches Universum gestaltet, nur ohne die monistische Spitze, die Fechner nicht vermeiden zu können glaubte (s. d. ganze Kap. IV in plur. univ.!): „The outlines of the superhuman consciousness . . . must remain, however, very vague, and the number of functionally distinct 'selves' it comports and carries, has to be left entirely

[114] S. 165 übers. Jerusalem „ungebunden".
[115] M. of tr. S. 228
[116] Vgl. auch das Schlußkap. i. Pragm. u. das postscript der varieties of relg. exp.

problematic. It may be polytheistically[117]) or it may be monotheistically conceived of . . . . there is a God, but that he is finite, either in power or in knowledge or in both, at once. These, I need hardly tell you, are the terms in which common men have usually carried on their active commerce with God . . ." (Plur. S. 310 – 11). Wieviel solcher höherer Selbste das Universum bewohnen, bleibt unsicher, aber sicher mehrere; eine Art Polytheismus ist, theologisch angesehen, dieser Pluralismus. Aber er ist für J. weit „rationaler" oder „more intimate" (plur. S. 316) als das metaphysische Monstrum des Absoluten, denn es ist mehr gleich unsrem menschlichen Wesen eine begrenzte Aktivität. So wird Gott zum primus inter pares,[118]) zu dem moralischen Kameraden, zu einem spiritualen Selbst, wie deren möglicherweise viele und in verschiedener Größe und Stärke in der Welt hilfreich uns zur Seite stehen. Die Allmacht Gottes muß, wie schon J. St. Mill betont hat, aufgegeben werden (Plur. S. 124). Gott ist „the ideal tendency in things[119]) believed in as a superhuman person who calls us to cooperate in his purposes, who furthers ours if they are worthy (Plur. S. 124)." Die Grundzüge dieser pluralistischen Metaphysik liegen schon im Postskript der Varieties of religions experience klar vor. Schon dort tritt Gott auf als 'larger power, which is friendly to him [man] and to his ideals'; schon hier seine Begrenztheit und die Möglichkeit einer Mehrheit solcher Selbste 'of different degrees of inclusiveness, with no absolute unity realized in it at all'. (S. 525 engl. A.).

Zu dieser Metaphysik führt nach J. der empirische Pragmatismus. Aber sie ist auch für ihn nur eine Hypothese. Ihre Fähigkeit oder Unfähigkeit zu 'arbeiten' wird sie erst vollends bewahrheiten. Sie hat Verifikation nötig, um als völlig „wahr" zu gelten. Der Monismus und Pluralismus sind zwei ebenbürtige letzte Hypothesen; nur ist dieser aus logischen und ethischen Gründen weit rationaler, – wenigstens für ein tough-minded-temperament wie J. selber, – wenn auch dem Absoluten der Wert, moralische Farben zu ermöglichen und logische Einfachheit, also auch eine Art pragmatische „Rationalität", nicht abgesprochen werden kann. Aber erst unser Handeln macht eine von beiden im langen Lauf künftiger Erfahrung völlig wahr. Wir müssen abwarten, wie beide Hypothesen im Laufe der Geschichte arbeiten werden, welche der andern den Rang ablaufen wird. Kein logisches Argument vermag im voraus darüber zu entscheiden. Hier entscheidet allein „the will to believe"! Auf einer „faith-ladder" erklimmen wir den Gipfel der Gewißheit in

[117]) von mir gesperrt.
[118]) Pr. S. 192.
[119]) v. m. g.

praktischer Erfahrung: „it might be true somewhere, for it is not self-contradictory; it may be true even here and now; it is fit to be true, it would be well if it were true, it ought to be true, you presently feel; it must be true, . . . and then . . it shall be held for true, you decide, it shall be as if true, for you. And your acting thus may in certain special cases be a means of making it securely true in the end. Not one step in this process is logical . . . it is life exceeding logic, it is the practical reason for which the theoretical reason finds arguments, after the conclusion is once there." (Pr. S. 329). Also auch hier hat der Voluntarismus das letzte Wort.

VI. Kritik der pragmat. Religionsphilosophie.

Wenn wir eine kurze Kritik dieser pragmatischen Religionsphilosophie versuchen, so müssen wir natürlich mit einer Kritik des Pragmatismus als solchen beginnen. Der Pragmatismus ist in seinem letzten Grunde mit dem Nominalismus nahe verwandt, mit ihm teilt er die Verachtung gegen alle Abstrakta und damit auch gegen den abstrakten und absoluten Wahrheitsbegriff. Er beansprucht, radikaler Empirismus zu sein, und wird mit seinem Ausschluß aller dogmatischen Maßstäbe zu einem skeptischen relativistischen Individualismus. Er ist nicht grundsätzlicher Relativismus, sondern Individualismus. Dazu tritt sein biologischer-aktivistischer Zug, der das 'Arbeiten' der Ideen und Hypothesen zum Wahrheitskriterion macht.[120]) Diese philosophische Gesamthaltung steht natürlich all den Einwürfen offen, die von alters gegen jeden Empirismus erhoben worden sind.

Zu vorderst richtet sich jedes relativistische Urteil, das auf seiner Richtigkeit besteht, selbst, denn in dem Augenblick, wo der Relativist behauptet, der Absolutist sei im Unrecht, appelliert er selbst an eine absolute Wahrheit, die er im gleichen Augenblick perhorresziert. So wehrt sich J. vergebens gegen dies sog. Mißverständnis (meaning of truth S. 197): „What pragmatists say, is inconsistent with their saying so."

Ferner, wenn der Wahrheitsbegriff als logischer ausgeschaltet wird, so wird die Frage nach dem Irrtum sinnlos. 'Wahrheit' und 'Irrtum' können beide „arbeiten" und 'Irriges' muß als 'wahr' gelten, wenn und solange es befriedigend arbeitet. Oder setzt der Pr. voraus, daß Irriges nicht 'arbeitet', dann macht er eine der folgenschwersten ethisch-logischen Voraussetzungen, die seinen Pragmatismus über den Haufen werfen. Aber

[120]) Unklar bleibt bei J. wieweit die Eigenschaft einer Idee zu „arbeiten" über ihre Realität entscheidet. J. sucht zwischen facts und ideas zu trennen. Nur soweit ideas als facts verifiziert werden können, sind sie wahr. Was aber mit Ideen, denen keine völlig verifizierbare Realität entpricht? Hier schafft die satisfaction der Idee für unsere letzten Bedürfnisse Wahrheit und Realität?!

der Pragmatist würde uns wahrscheinlich erklären, von 'Wahrheit' und 'Irrtum' als solchem zu reden, hat gar keinen Sinn, denn sie existieren gar nicht in abstracto, sondern wenn in concreto ein Gedanke uns voranbringt, so nennen wir ihn wahr, in seinem Arbeitswert liegt seine Wahrheit. (Die Lage würde noch viel schwieriger, wenn wir die ethische Wahrheitsfrage mit hereinzögen). Und wenn ein Gedanke nicht zu der behaupteten Wirklichkeit führt, ist er falsch.

Wer soll aber nun entscheiden, was 'arbeitet' und was nicht? J. pflegt zu antworten: „On the whole and in the long run". Er sucht dem Subjektivismus zu entweichen und verfällt dafür der Willkür und Unbestimmtheit oder demselben individuellen Relativismus, der seine ganze Philosophie charakterisiert. Und wenn J. die Wahrheit des Kredits,[121]) den verificationen andrer zu trauen, beansprucht, was berechtigt ihn dazu? Der commonsense oder unser tatsächliches Verhalten? Oder ein verhaßtes ethisches apriori?

Der Pragmatismus will dogmenfrei sein, „radikaler" Empirismus, und doch bekennt Schiller mit Recht frei folgende drei humanistische apriori: „Die Kontinuität des Geschehens, die Unvollständigkeit der Wirklichkeit und die Wirklichkeit menschlicher Freiheit." (Schiller, Studies in hum. XIX S. 447). In diesem dreifachen apriori tritt der doppelte Ausgangspunkt, den wir im Pragmatismus fanden, deutlich hervor. Aber in dem pragmatischen Urteil, daß ein Gedanke wahr ist, wenn er „arbeitet", wenn er „gute Konsequenzen" hat usw., liegt noch mehr von dem verachteten apriori: Jedes Urteil setzt einen Maßstab voraus, und zwar einen absoluten, an dem es gemessen wird. Und in der Feststellung des Arbeitswerts einer Idee ist ein Urteil enthalten. Jedes Urteil ist aber zu messen an logischen Normen.

Es ist ferner ein Mißbrauch des Urteils, wenn der Wahrheitsbegriff einer Funktion[122]) gleichgesetzt wird; es ist eben unmöglich, Wahrheit in empirischen Termini zu geben. An dem Wahrheitsbegriff zerschellt der Pragmatismus. Er ist die Voraussetzung all unsres Denkens und Philosophierens und kann nicht selbst Einzelakten gleichgesetzt und aus der von unsrem Denken unabhängig gedachten Wirklichkeit geschöpft werden, weil er bereits in jedem Urteil über einen Einzelakt enthalten ist. Der Pragmatismus ist eben seiner Natur nach Psychologismus. Als Empirismus will er reine deskriptive Wissenschaft sein und verwirft daher alle Normen und absoluten Werte, während er sie stillschweigend benutzt. Vergebens wehrt sich also J. gegen das sog. 6. Mißverständnis des Pragmatismus: „Pragmatism explains not what truth is but only how it is arri-

[121]) cf. J. Royce über diesen Einwand in philos. of loyality Kap. VII, New-York Maximillan 08.

[122]) einer Funktion der Ideen. cf. Pratt., what is pragmatism Kap. III.

ved at" (M. of truth S. 200). Der Wahrheitsprozeß ist in der Tat im Pragmatismus nur von außen psychologisch beschrieben, ein Merkmal dessen, was wir mit 'wahr' meinen, ist gegeben, aber keinesfalls seine Bedeutung und Sinn als solcher getroffen. Als logische Theorie wird daher der Pragmatismus immer heftigen Widerspruch erfahren, ganz ungerechnet die erkenntnistheoretischen Probleme der Realität der Außenwelt, die er als Commensensephilosophie völlig übersieht. Auch dafür ist sein Psychologismus verantwortlich. Der Psycholog hat die Wirklichkeit unmittelbar gegeben, nicht so der Erkenntnistheoretiker. Endlich wird ihm die schwankende Stellung zur Wirklichkeit metaphysischer Objekte (S. 344 ff. im vor. Jahrgang und 5 ff.) auch unter den Methaphysikern wenig Freunde schaffen. Man weiß beim Pragmatismus nie, wieweit er von der Realität eines „wahren" metaphysischen Objekts überzeugt ist. Also vor dem Forum der theoretischen Vernunft wird der Pragmatismus nicht bestehen.[123])

Aber vielleicht vor dem der praktischen? Sehen wir zunächst zu: Welches sind die Verdienste des Pragmatismus um die Religionsphilosophie? Hier hat er wirkliche Verdienste.[124]) Der pragmatischen-radikalempirischen Tendenz danken wir die wundervolle Religionspsychologie, die uns J in seinen Gifford Lectures geschenkt hat. Dem Pragmatismus danken wir ferner neu die Erkenntnis, daß wir die Religion als eine „praktische Affäre", eine Sache des Lebens, der ganzen Persönlichkeit, des Gefühls, oder wie wir es ausdrücken wollen, anzusehen haben, daß die Religion Erlebnis und kein intellektueller Prozeß ist. M. a. W. die antiintellektualistische Tendenz des Pragmatismus kommt der Religion zugute. Ist der Intellektualismus in der Wissenschaft alles, so in der Religion nichts. Auch die zweite Linie im Pragmatismus, die empirisch-voluntaristische Grundtendenz, ist wie geschaffen, die Religion zu verstehen. Es kann nicht widersprochen werden, daß die Religion Bedürfnisse, vitalste Lebensbedürfnisse befriedigt, und daß der Gott geglaubt wird, der unsern Hunger nach Leben stillt, wie auch das Leben geartet sein mag, nach dem wir verlangen. Und weiter ist drittens das funktionelle Verständnis der Dogmen ein religionsphilosophischer Gewinn. Die religiösen Dogmen bilden keine allgemein-erkennbaren, logisch-demonstierbaren Objekte ab, sondern sie sind Symbole von Erlebniswirklichkeiten und haben nur Sinn und Wahrheit für den, der das religiöse Leben und Erlebnis als Wahrheit bejaht, das sie bezeichnen. Ferner berührt der Kampf gegen den Materialismus

[123]) Damit sei nicht geleugnet, daß der Pragm. als Methode, Probleme zu formulieren, und zur Beschreibung experimenteller Versuche und wissensch. Hypothesen nicht unvorteilhaft ist. Aber als Gesamtphilosophie ist er unbrauchbar.

[124]) Vgl. z. folg. den im vorigen Jahrg. S. 331 angeführten Aufsatz von W. H. Johnson.

und Agnostizismus einerseits zu Gunsten des Rechts des Glaubens und des religiös-ethischen Postulats sympathisch, ebenso wie der Kampf zur Rechten gegen einen religiösen pantheisierenden Rationalismus. Endlich hat der Pragmatismus das härteste Problem jeder religiösen Lebensauffassung, das der Theodizee, des Übels und des Irrtums, findig als ein zentrales aufgespürt. Aber seine Lösung im Sinne eines Pluralismus scheint mir schwer annehmbar.

Damit werden wir auf das hinübergewiesen, was die Schwäche der pragmatischen Religionsphilosophie ist. Wir fragen zunächst: Wird die pragmatisch-melioristische Religionsauffassung wirklich der Religion gerecht? Ist der religiöse Glaube nur ein Wagnis, das sich selbst rechtfertigt und bewahrheitet, wie es im Will to believe dargestellt wird?[125]) Gewiß führt dieser Will to believe weit über den Agnostizismus, Skeptizismus Materialismus und Positivismus hinaus, und als Bundesgenossen in diesem Kampf ist der Pragmatismus nur zu begrüßen. Aber wirkliche Religion ist damit noch nicht erreicht. Religion schließt religiöse Gewißheit in sich. In der M. d r. E. kommt weit besser zum Ausdruck, was Religion ist, als im will to believe. Aber zu Gunsten der Ethik, der Freiheit, der vollen Verantwortlichkeit verzichtet J. auf wirklich religiöse Gewißheit.[126]) Die Ethik scheint wirkliches Wagnis und wirkliche Verantwortlichkeit als unvereinbar mit dem Glauben an einen allmächtigen Gott nach J. hinzustellen. J. persönlich lehnt die Religion der sick souls ab, die Wahrheit des „verlorenen Sohnes" gilt höchstens für einige auserlesene Stunden des Lebens, wo wir ermattet im moralischen Kampf Atem holen müssen. J. verzichtet auf die Gewißheit der Erlösung; Hoffnung und chance der Erlösung ist ihm genug. So heißt es im Postskript der Varieties S. 526: For practical life at any rate, the chance of salvation is enough. No fact in human nature is more characteristic than its willingness to live on a chance. The existence of

---

[125]) Ettie Stettenheimer in s. Schrift „Die Urteilsfreiheit als Grundage der Rechtfertigung des relig. Glaubens mit bes. Berücksichtigung der Lehre von James. Diss. Freiburg i. Br. 1903 und in engl. Ausgabe „the will to believe as a basis for the defense of relg. faith" NY 07 läßt J. folg. Kritik widerfahren: „Die Rechtf. des relig. Glaubens erfolgt 1. auf Kosten der reinen Erkenntnis, 2. auf Kosten der obj. Realität, 3. ist ein logischer Zirkel".

[126]) W. t. b. S. 90 definiert James „faith means belief in something concerning which doubt is still theoretically possible . . . . faith the readiness to act in a cause the prosperous issue of which is not certified to us in advance. It is in fact the same moral quality, which we call courage in practical affairs. cf. auch Princ. of Psych. II, S. 283ff. Daselbst definiert James: „reality means simply relation to our emotional and active life. In this sense whatever excites and stimulates our interest, is real, 295. U. a. s. O: whatever satisfies our needs, is real 317 . . . . „we need only . . . . act as if the thing in question were real and keep acting as if it were real . . . . and it will become real (321).

the chance makes the difference, as Edmund Gurney says, between a life of which the keynote is resignation and a life of which the keynote is hope"[127]) Ein Teil mag wirklich verloren gehen und nur ein Teil gerettet werden; J. zieht den Kampf und die Unsicherheit der Sicherheit und der Ruhe vor. Es ist schade, daß J. das Evangelium wesentlich im Licht „der Resignation" sieht und den Kontrast zwischen den Absolutisten und seiner Art, auf chance zu leben, überspannt. Wirklich christliches Leben vereint beides in sich, die Gewißheit der Erlösung und die stärkste Kraft zum sittlichen Handeln. Aber J. hat mit Recht wieder einmal an das harte Problem einer selbständigen Sittlichkeit und einer sittlichen Erlösungsreligion gerührt, das auch bei uns in Deutschland recht aktuell ist und z.B. den Streitapfel in Marburg zwischen H. Cohen und W. Herrmann bildet.

Auch J.' metaphysisch-religiöse Konzeption des Pluralismus wird immer wieder Kopfschütteln begegnen. Es mag von empirischer Basis aus mit noch so guten Gründen für die Mannigfaltigkeit des Weltprozesses und die Disparatheit seiner Teile argumentiert werden — unsre ganze wissenschaftliche Arbeit zielt darauf ab, eine logisch einheitlich begriffene Naturwirklichkeit zu erzeugen gerade im Dienst unseres praktischen Lebens. Aber wichtiger ist und noch „irrationaler" der religiöse Aspekt des Pluralismus. J. tritt für eine Art Polytheismus ein, für einen begrenzten Gott, der uns verwandt ist, für ein Universum, in dem geistige Kräfte verschiedener Art und Größe walten mögen, und er beruft sich dabei auf die religiöse Erfahrung und den populären theistischen Gottesbegriff. Aber muß nicht einerseits von der Erfahrung aus argumentiert werden, daß gerade das religiöse Erlebnis wie nichts die Einheit des Geschehens hervortreten läßt, sofern das religiöse Erleben alles Geschehen auf eine einheitliche, alles durchwaltende und zu einem Zweck und Ziel hinleitende Macht bezieht?[128]) Und ist nicht andrerseits für uns wenigstens heute in unsrer geistigen Lage der Gottesgedanke aufgegeben, wenn bewußt die Allmacht Gottes geleugnet wird? Denn wir meinen in der Religion doch nichts anderes, als uns dem hinzugeben, der wirklich alles beherrscht, der unser ganzes Vertrauen verdient, der die letzte Wahrheit der Welt und des Lebens und alles Seins darstellt. James meint der aktuellen populären Religion mit seiner polytheistischen Konzeption entgegenzukommen, während er in Wahrheit hart an Dämonismus und spiritistische Konzeptionen streift.

Auch sein Wertlegen darauf, daß die religiösen Objekte mit ihren Wirkungen wirkliche reale Unterschiede in der natürlichen Welt

[127]) Von mir gesp.

[128]) Was die Mystik betrifft, so gibt J. selbst zu, daß sie den Optimismus und Monismus begünstigt. M. d. r. E. S. 383 u. 393.

hervorbringen und so ihre Supranaturalität beweisen müßten, ruht auf einem Naturbegriff, der unserer ganzen wissenschaftlichen Arbeit ins Gesicht schlägt. Unsre wissenschaftliche Arbeit zielt darauf ab, aus der subjektiven Erlebniswelt eine logisch, objektive, gesetzmäßige und lückenlose Natur zu schaffen, mit der wir arbeiten können; in ihr Lücken und Einbrüche zu erwarten, ist völlig sinnlos,[129]) denn eben diese Einbrüche supranaturaler Kräfte als Natur begriffen sind gesetzmäßig, wie J. ja selbst das göttliche Wirken mit dem Wirken des Unterbewußten gleichsetzt. Andrerseits hat die Gegenüberstellung von Natur-Gesetz und „Einbrüchen" in der religiösen Erlebniswelt keinen Sinn, denn der religiöse Mensch lebt überall vom 'Wunder', d.h. von der Erfahrung Gottes. Und in der Gotteserfahrung fragt er weder nach Naturzusammenhang noch nach Gesetz, sondern nach Gott allein und seinen Taten zu seinem Heile. Es ist also der Religion durchaus nicht damit gedient, auf die Suche nach handgreiflich vermeintlichen supranaturalen Erfahrungen zu gehen. Gottes Wirken wird dann unendlich begrenzt, denn diese außergewöhnlichen Wirkungen sind nicht alltäglich, – der begrenzte Gott ist die Folge. Der Pragmatismus als Empirismus und „krasser Supranaturalismus" kommt also der Religion nicht entgegen.

Aber ehe wir von dem Pragmatismus Abschied nehmen, werfen wir doch noch zuletzt einmal einen Blick auf seinen Wahrheitsbegriff. Als logisch-wissenschaftlicher, sahen wir, ist er völlig unzureichend. Wissenschaftlich richtig ist das, was wir nach den gegebenen Umständen gemäß den logischen Axiomen denken müssen, was objektiv, allgemeingültig und notwendig ist, unabhängig in seinem Bestand von unsrer Anerkenntnis: Etwas ganz anderes meinen wir mit religiöser Erkenntnis. In ihr sind wir eminent persönlich interessiert; nur was wir mit unserer Person, mit unsrem innersten Wesen bejahen, ist für uns religiös wahr. M. a. W.: wir werten in der Religion mehr, denn wir erkennen. Oder das religiöse Erkennen ist absolutes Werten. Hier kommt uns der Pragmatismus entgegen. Auch seine Wahrheitslehre ist ein Werten, eine subjektive Feststellung mit Einschluß unsrer persönlichen Lebensinteressen. Der Unterschied ergibt sich erst, je nachdem was wir unter den letzten Interessen, nach denen die Wahrheit eingeschätzt wird, verstehen. Je nachdem kann der gemeinste Hedonismus oder der hochgespannteste Idealismus das Resultat sein. Mit feinem Spürsinn hat der Pragmatismus seine Verwandtschaft mit der Religion entdeckt: es ist sein Anti-Intellektualismus und sein Voluntarismus, mit andern Worten sein Personalismus oder Humanismus. Jedenfalls weist er uns neu darauf hin, daß wir für die Theologie, die wissenschaftliche Vertretung der Reli-

[129]) Vgl. schon das Vorwort Paulsens zu N. z. Gl. S. VIII.

gion, einer systematischen Wertlehre bedürfen, die den Rationalismus der Wissenschaft nicht aus-, sondern einschließt. Die rationalistische Erkenntnislehre, wie sie aus dem Zweck der Wissenschaft folgt, kann der Religion nicht gerecht werden. Andrerseits macht die pragmatische Erkenntnislehre den entgegengesetzten Fehler, daß sie zu Gunsten der persönlichen Interessen, Zwecke und Werte den absoluten logischen Geltungswert des wissenschaftlichen Wahrheitsbegriffs zerstört.

Und endlich stellt uns der Pragmatismus noch ein zweites theologisches Problem aufs neue, das der religiösen Metaphysik. Die Zweideutigkeit, wie wir sie in J.'s Ausführungen über Wahrheit und Wirklichkeit des Absoluten fanden, rührt daher, daß er Gott als ein Objekt unter andern Objekten denkt.[130]) Mit Recht erkennt er, Gott wird erkannt (ist „wahr") nur, soweit er als befriedigende Lebensmacht in concreto erlebt wird, – was folgt nun daraus für seine objektive Realität? Für den, der Gott nicht als Objekt unter die Objekte einreiht, daß er wirklich ist, eben darum, weil er als höchster Wert erlebt ist. Aber für den, der wissenschaftliche und religiöse Erkenntnis vermengt, dasselbe durchaus nicht. Er muß die Frage nach der „Wirklichkeit" Gottes neben seiner „Wahrheit" besonders stellen, zumal in dem Falle, wo, wie im Pragmatismus, die Wahrheitsbeziehung etwas von der Wirklichkeit des Objekts gänzlich Verschiedenes meint. Um es kurz zu sagen, der Pragmatismus geht in der Irre mit seiner wissenschaftlichen Metaphysik, die er mit der religiösen verbindet. Wir aber in unsrer heutigen theologischen Arbeit bedürfen einer genauen Untersuchung darüber, was wir mit 'wahr' und 'wirklich' in der Vorstellung der religiösen Objekte meinen und wieweit und in welchem Sinn die religiösen Objekte als Realitäten für sich ohne Beziehung zu ihrer Erlebniswirklichkeit existierend vorgestellt werden können, m. a. W. die Frage nach der Transszendenz Gottes und ihrem wissenschaftlichen Ausdruck. So viel Feindschaft der Pragmatismus als wissenschaftliche Erkenntnistheorie auch finden muß, soviel Freundschaft sollte ihm von der Religionsphilosophie entgegengebracht werden.

Sittliche und religiöse Liebe.

Von **Fritz Medicus.**

Man sagt, die Liebe sei blind. Aber das Wort gilt nicht allgemein: es kommt auf die Art der Liebe an, und im Folgenden soll nur von solcher Liebe gesprochen werden, die sehend ist. Jean Paul freilich behauptet irgendwo: „Was Liebe ist, das weiß die Philosophie nicht". Aber auch diesem Wort darf entgegengehalten werden, daß es nicht allgemein

[130]) Daß er die supranaturale Welt neben die naturale ordnet.

gilt, sondern daß es darauf ankommt, was für eine Philosophie man im Sinne hat.

Liebe ist Freiheit — und die Freiheit ist zwar ein Mysterium, aber eben darum der einzige Gegenstand durchdringender Erkenntnis. Das „Nicht-Ich" als solches, die Unfreiheit, erkennen wir nie, sondern wir erkennen nur *an* ihm: das was wahrhaft in unsere Erkenntnis eingeht, sind Selbstmodifikationen des Ich, Gestalten der Freiheit. *Alle* Erkenntnisbegriffe sind solcher Art. Aber während unsere auf die gegenständliche Welt bezüglichen Erfahrungsbegriffe nie erreichen, was sie eigentlich erreichen wollen, verhält es sich mit den ihnen zugrunde liegenden Funktionen der Freiheit anders. In ihnen begreift das Ich *unmittelbar* sich selbst. Und eine Funktion der Freiheit, eine reine Subjektstat ist auch die Liebe, die wahre Liebe nämlich. Das soll nicht heißen, daß sie keine Beziehung auf das gegenständliche Dasein in sich hätte: *Alle* Gestalten des reinen Subjektslebens — handle es sich nun um den Kausal- oder den Substanzbegriff, das Bewußtsein der Pflicht oder das der künstlerischen Wahrheit — sie alle sind Gestalten der tätigen Stellungnahme zum Dasein; sie sind darum nur in ihrer Beziehung auf das Dasein zu begreifen — nicht als auf sich selbst stehende Abstraktionen. So ist auch die wirkliche Liebe, diejenige Liebe, die eine tätige Stellungnahme bezeichnet und kein bloßes Hingerissenwerden und Genießen, — eine Funktion der Freiheit, die einer bestimmten Art von Erkenntnisbegriffen zugrunde liegt — — oder genauer zwei Arten von Erkenntnisbegriffen: denn zwei Gestalten der Liebe, die sittliche und die religiöse, sind in Betracht zu ziehen.

Es versteht sich, daß hier *praktische* Erkenntnisbegriffe in Frage kommen. Aber das Gebiet dieser Begriffe ist weiter, als diejenigen meinen, bei denen sich die praktische Philosophie in der Rechtfertigung des Pflichtbewußtseins erschöpft, und die mithin unter praktischen Begriffen nur solche verstehen können, die da bezeichnen, was geschehen *soll*. Die Pflichten sind nichts letztes, sie bedürfen selbst eines ihnen übergeordneten Prinzips. Der Staat legt uns Pflichten auf; ebenso die Familie; aus dem Verhältnis des Fabrikherrn zu seinen Arbeitern wachsen Pflichten heraus: überhaupt jedwede sittliche Gemeinschaft bestimmt einen Kreis von Pflichten, und es gibt überhaupt keine wirklichen Pflichten, die nicht irgend ein Gemeinschaftsverhältnis, und zwar ein konkretes Gemeinschaftsverhältnis (im Gegensatz zur abstrakten Idee einer universalen Gemeinschaft der vernünftigen Wesen) beträfen. Die Pflichten sind bloße Mittel, Zweck ist die sittliche Gemeinschaft. Die Pflichten, die die Zugehörigkeit zu einer Familie auferlegt, sind um dieser Familie als einer sittlichen Gemeinschaft willen da; nicht aber ist umgekehrt die Familie da, damit Pflichten seien. Der Begriff der Pflicht (oder, was auf dasselbe hinauskommt, der Begriff der im Pflichtbewußtsein erreichten Autonomie) ist nicht der höchste sittliche Begriff, *das*

Pflichtbewußtsein ist im Gemeinschaftsbewußtsein verankert, im Bewußtsein von der sittlichen Notwendigkeit konkreter Gemeinschaften. Dieses Gemeinschaftsbewußtsein ist die sittliche Liebe.

Die sittliche Liebe ist ein Erkenntnisprinzip. Was der Staat, was Familie, was Freundschaft in Wahrheit ist, erkenne ich nur aus der Kraft des konkreten Gemeinschaftsbewußtseins heraus. Und in welchem Verhältnis ein bestimmter Arbeitgeber zu seinen Arbeitern steht, ob er dieses Verhältnis als das behandelt, was es in Wahrheit ist, kann nur erkannt werden auf Grund lebendigen Gemeinschaftsbewußtseins. Es ist hier nicht die Rede davon, was der Staatsbürger und der Arbeitgeber tun sollen, sondern von dem Prinzip, aus dem das Bewußtsein davon, was getan werden soll, erst fließt. Was wir tun sollen, hängt davon ab, wie die Situation beschaffen ist, die uns umgibt: es kommt darum zuerst darauf an, daß wir diese Situation erkennen, — und zu solcher Erkenntnis brauchen wir Gemeinschaftsbewußtsein, Liebe. Im geschichtlichen Leben vollziehen sich fortwährend Verschiebungen in der sozialen Gliederung; diese Verschiebungen erkennen, heißt: verstehen, welche neuen Gemeinschaftsbeziehungen mit ihren neuen Pflichten sich zum Dasein drängen. Tausende von sehr ehrenhaften und, nach ihrem eigenen Urteil und dem ihrer Mitbürger pflichtbewußten Männern sind auch vor Johann Hinrich Wichern Tag für Tag an verwahrlosten Kindern in Hamburg vorübergegangen; sie sahen auch, daß hier Verwahrlosung war: aber was diese Verwahrlosung in Wahrheit war, was sie für die soziale Gemeinschaft zu bedeuten hatte — das hat doch erst Wichern erkannt, der Mann voll großer tätiger Liebe. Und nun waren auch die Pflichten erkennbar geworden, die hier der Erfüllung harrten. Nur Liebe macht neue Pflichten erkennbar. Wo die Liebe fehlt, kann wohl ein Bewußtsein der aus älteren, früher schon erkannten Gemeinschaftsbeziehungen stammenden Pflichten sein; wer aber auch die Pflichten erkennen will, die ihm aus neuartigen historischen Entwicklungen entgegentreten, der braucht lebendige Liebe. In Büchsels „Erinnerungen aus dem Leben eines Landgeistlichen" findet sich ein paarmal der Satz, es sei schwer, daß ein Pastor selig werde. Nicht als ob unter den Pastoren besonders viele Kapitalverbrecher wären: aber die Pflichten des Geistlichen sind sehr wichtig, und viel, sehr viel Liebe ist nötig, um gerade diese Pflichten alle zu erkennen. Die Gefahr der Versäumnis unerkannter Pflichten ist groß, und es ist keine sittliche Entschuldigung, zu sagen, man habe von diesen Pflichten nichts gewußt: unser sittliches Bewußtsein soll mehr sein als bloß Pflichtbewußtsein; es soll Gemeinschaftsbewußtsein sein, sittliche Liebe. Liebe, und sie allein, führt schöpferisch Neues ein in die sittlichen Zusammenhänge. — Kant sagt, praktische Liebe habe der, der seine Pflichten gerne tue. Allein hier ist die Liebe

in einem sehr untergeordneten Sinne verstanden, nämlich als eine gewisse psychologische Beschaffenheit des Trieblebens. Das ethische Problem der Liebe redet nicht von einer solchen: es handelt sich nicht darum, von was für Gefühlsbetonungen unsere pflichtgemäßen Handlungen begleitet sein mögen, sondern — wenn einmal die Beziehung zur Pflicht festgestellt werden soll — es handelt sich darum, daß wir überhaupt erkennen, was für Pflichten wir haben.

Wie tief der Gegensatz einer Ethik der Liebe zur Kantischen Ethik der verabsolutierten Pflicht ist, erhellt vielleicht am allerbesten, wenn man sich an Kants Einteilung aller Pflichten erinnert — eine Einteilung, die in gewisser Weise seine Antwort auf die Frage enthält, wo unsere Pflichten liegen. Unsere Pflichten, lehrt Kant, beziehen sich entweder auf die „eigene Vollkommenheit" oder auf „fremde Glückseligkeit". Fremde Vollkommenheit, meint er, kann ich nicht befördern: „Denn darin besteht eben die Vollkommenheit eines anderen Menschen, als einer Person, daß er *selbst* vermögend ist, sich seinen Zweck nach seinen eigenen Begriffen von Pflicht zu setzen, und es widerspricht sich, mir zur Pflicht zu machen, daß ich etwas tun soll, was kein andrer denn er selbst tun kann." Es bleibt also neben der eigenen Vollkommenheit nur die fremde Glückseligkeit übrig, und ausdrücklich setzt Kant hinzu, daß er die sogenannte moralische Glückseligkeit nicht meint. — Wenn nun, im Gegensatz zu Kant, sittliche Liebe als das der Pflicht übergeordnete Prinzip anerkannt wird, so gilt überhaupt kein anderer Zweck mehr als die „fremde Vollkommenheit". Wicherns Wirken hat seinen sittlichen Wert weder darin, daß die der Verwahrlosung ausgesetzten Kinder zu größerer Glückseligkeit gelangen werden, wenn sich ein Rettungshaus um sie annimmt — was übrigens nach Kants eignen Prinzipien bezweifelt werden muß —, noch auch darin, daß die Besitzenden sich ihres Besitzes ruhiger erfreuen können, weil ein paar Einbruchsdiebstähle weniger verübt werden; sittliche Liebe sucht nicht die „fremde Glückseligkeit", sie sucht die *Persönlichkeit*. Auch wo sie dem leiblichen Wohl des andern aufhilft, geschieht das doch nur um des wahrhaft persönlichen, d.h. der Gemeinschaft angehörigen Lebens des andern willen. Und ebenso wie die fremde Glückseligkeit sinkt die „eigene Vollkommenheit" als sittlicher Zweck dahin. Ich kenne meine eigene Vollkommenheit nicht mehr als einen isolierten, aus den Gemeinschaftsbeziehungen herausgehobenen, auf sich selbst stehenden und anstrebbaren Wert, sondern diese besteht ganz und gar in der Tüchtigkeit meines Gemeinschaftslebens. Als sittliche Persönlichkeit bin ich nichts für mich selbst, sondern wahrhaft persönlich ist nur dasjenige an mir, was mich zu einem Träger des Gemeinschaftslebens macht. Treue, Selbstbeherrschung, Mut, Keuschheit — alle Tugenden überhaupt bezeichnen nichts als Gestaltungen des sittlichen Gemeinschaftsbewußtseins, der Liebe. Wenn man einem Menschen solche persönlichen Werte zuspricht, so betrachtet

man ihn nicht als ein auf sich selbst stehendes, in sich beschlossenes „Individuum", sondern man betrachtet ihn in seinen Beziehungen zu anderen Personen. Alles wahrhaft Persönliche involviert Gemeinschaft mit anderen Personen. Indem es etwas Eigentümliches bezeichnet, schließt es doch nicht ab, sondern stellt gerade in die Gemeinschaft hinein. So betont Hegel, daß alle konkrete Inhaltlichkeit persönlichen Lebens nur durch das Aufgeben der abstrakten Starrheit des leeren und nur mit sich selber identischen Individuums gewonnen werde. „Indem ich recht handle gegen den anderen, betrachte ich ihn als identisch mit mir. . . Das Wahre der Persönlichkeit ist also eben dies, sie durch dies Versenken, Versenktsein in das Andere zu gewinnen." Und in ähnlichem Sinne erklärt Eucken: „Liebe bringt nicht nur die einzelnen Elemente in feste Beziehung und leitet Leben von einer Seite zur anderen, sondern sie reißt jene ganz und gar aus der Sonderung heraus und entfacht ein neues gemeinsames Leben, in dem die Besonderheit nicht verschwindet, in dem sie aber über den anfänglichen Stand hinausgehoben und umgewandelt wird. Keine echte Liebe, die nicht Neues und Besseres aus dem Menschen macht." Gemeinschaft ist etwas anderes als ein Aggregat von Individuen, sie ist die Wirklichkeit persönlichen Lebens. Nur der lebt ein persönliches Leben, der sein Ich, seine Freiheit, diesseits seiner Individualität, in der Gemeinschaft gefunden hat. Das ist wesentlich für die Liebe, daß durch die Hingabe des individuellen Ich an irgend welche Gestaltung des sittlichen Gemeinschaftslebens (Ehe, Freundschaft, Staat usw.) die Freiheit, das wahrhafte Ich also, nicht verloren geht, sondern erst gewonnen wird. Die tiefste Innerlichkeit und die rückhaltlose Hingabe an die Gemeinschaft sind identisch; denn Innerlichkeit ist Liebe.

Freilich darf hier nicht übersehen werden, daß die Hingabe der individuellen Freiheit an die Freiheit der Gemeinschaft nicht etwa da erreicht wird, wo das Individuum die Wertungen derer mitmacht, mit denen es durch Gefühle der Sympathie und andere Zufälle des Schicksals zusammengeführt worden ist. Die Hingabe des individuellen Wollens an die Freiheit der Gemeinschaft bedeutet für den einzelnen nicht Heteronomie, sondern umgekehrt soll er hier erst zur freien Persönlichkeit reifen. Es ist unrichtig, wenn Franz Baader, der tiefste neuzeitliche Denker der katholischen Kirche, dem das Problem der Liebe reiche Förderung verdankt, in den „Sätzen aus der erotischen Philosophie" sagt, treue Liebe folge dem Geliebten bis an die Pforten der Hölle. Vielmehr bleibt auch in der innigsten Gemeinschaft die Selbständigkeit des Gewissens gewahrt. Nur derjenige ist ein lebendiger Träger des Gemeinschaftslebens, der in der Hingabe der eignen Freiheit von der Überzeugung getragen ist, daß die Freiheit der Gemeinschaft ihm mit anvertraut ist. Also nicht das ist die Meinung, daß der einzelne sich den Wertungen derer anzupassen habe, mit denen er

zusammengeraten ist: wo dies geschieht, ist überhaupt keine Gemeinschaft, keine sittliche Liebe, kein Leben, sondern Erstarrung, Veräußerlichung. Echte Liebe nimmt die ihr entgegengetragenen Wertungen nicht blind an, sondern weil sie Freiheit ist, strebt sie, sich, als Freiheit, in diesen Wertungen zu entdecken: sie sucht das Positive im Glauben derer, auf die sie sich richtet (denn sie sucht die Persönlichkeit). Wenn sie aber hierbei auf Widerstände stößt, auf Hochschätzung dessen, was in Unfreiheit führt, auf ungenügende Ausbildung eines wahrhaften Lebenswertes, Befangenheit in den Anschauungen der Vergangenheit, auf Verkennung der Aufgaben, die eine neue Zeit gestellt hat: so nimmt sie, eben weil sie lebendige Gemeinschaft will, den Kampf auf. Überall in menschlichen Zusammenhängen, wo echte Liebe ist, ist solcher Kampf: denn die Gemeinschaft ist nie fertig, die Entfaltung des irgend einer bestimmten Gemeinschaft angemessenen Persönlichkeitsgehaltes nie abgeschlossen. Wo ein Mensch dem andern „aus Liebe" an die Pforten der Hölle folgt, da ist diese Liebe etwas anderes als das Band der sittlichen Gemeinschaft, etwas anderes als tätige Freiheit. Gemeinschaft verträgt keine Heteronomie, sie existiert überhaupt nur durch die persönliche Freiheit ihrer Glieder.

Wo das Zusammenleben der Menschen den sittlichen Charakter der Gemeinschaft gewonnen hat, da hört die Natur auf, eine Wirklichkeit zu sein, deren Gesetzmäßigkeit in prinzipieller Spannung zur Gesetzmäßigkeit der Freiheit steht. Naturgesetz und Sittengesetz *in abstracto* genommen und dergestalt auf sich selbst gestellt sind freilich unvereinbare Gegensätze, von denen man vergebens fordert, daß sie vereinigt sein sollen und im unerforschlichen metaphysischen Grunde der Welt auch vereinigt sein mögen: was der Mensch geschieden hat, das soll der unbekannte Gott zusammenfügen. Das Problem stellt sich ganz anders, wenn man sich über den (schon für die lediglich ethische Betrachtung) sekundären Charakter des Sittengesetzes klar geworden ist. Das Pflichtbewußtsein hat sein Prinzip im Gemeinschaftsbewußtsein, in der Liebe: wo sich aber Liebe auswirkt, wo Gemeinschaft ist, da ist nicht ein naturloses, rein geistiges Leben, sondern die sittlichen Beziehungen führen allenthalben durch die Natur hindurch, und zwar — hier liegt der Unterschied von aller Kantisierenden Pflichtethik — nicht bloß so, daß das Dasein mit seiner Naturgesetzlichkeit äußerlich unterworfen und von den Forderungen des Sittengesetzes beherrscht würde, sondern so, daß eine innerliche Aneignung des Naturdaseins durch das sittliche Leben der Gemeinschaft stattfindet. In der Kantischen Philosophie hat das Dasein niemals Wert; aller Wert fällt in die Sphäre des vom Dasein durchaus unterschiedenen Subjekts. Wo aber die sittliche Gemeinschaft ein Rettungshaus gebaut hat oder eine Trinkerheilstätte —, da ist trotz Kant das Dasein selbst wertvoller geworden, als es vorher gewesen war. Nicht nur die subjektiven Ent-

schließungen, solche Anstalten zu schaffen und zu ihrer Errichtung das nötige Geld beizusteuern, und nicht nur die guten Willensentscheidungen, die aus den Gesinnungen der dortselbst untergebrachten armen Menschenkinder hervorbrechen, sind sittlich wertvoll, sondern das Rettungshaus und die Trinkerheilstätte als solche sind wertvoll. Sie gehören *mit ihrer Existenz* zum sittlichen Leben der Gemeinschaften, von denen und für die sie unterhalten werden; sie sind nicht bloße Mittel für sittliche Zwecke, sondern sie haben selbst integrierenden Anteil an dem Gemeinschaftsleben, das letzter sittlicher Zweck ist. Wer in der Natur, im Dasein, ein bloßes Mittel für das sittliche Leben sieht, ein Mittel, das durch seine Existenz als solche noch gar keinen Wert hat, der muß folgerichtigerweise zugeben, daß es für die Möglichkeit der Pflichterfüllung ganz gleichgültig ist, wie das Dasein beschaffen ist: im Gebiet des Wertlosen gibt es keine Wertabstufungen. Von jeder Situation aus kann die Pflicht erfüllt werden, keine Situation hat die Macht, das sittliche Wollen zu hindern, und umgekehrt liegt in keiner Situation ein naturhafter Antrieb, der das sittliche Wollen von selbst in die Wege leitete. So wenig wie ein anderer Mensch, so wenig kann das Dasein meine „Vollkommenheit" unterstützen oder hemmen: das Reich der sittlichen Autonomie und die Sphäre der Natur sind getrennte Gebiete. — Das ist nun so richtig, wie eben Abstraktionen richtig sind. In abstracto hindert freilich den verwahrlosten Jungen nichts, seine Pflicht zu tun: die Liebe aber sucht die Persönlichkeit, und gerade für diese hat jene abstrakte Betrachtung kein Auge. Die Liebe führt schöpferisch Neues ein in die sittlichen Zusammenhänge: sie baut ein Rettungshaus, um dadurch den Verwahrlosten in Gemeinschaft mit den anderen Gliedern des sittlichen Lebens zu bringen. Das Rettungshaus aber ist ihr kein bloßes Objekt, aus toten Steinen gemacht, sondern es hat lebendigen Anteil am sittlichen Leben: das Dasein selbst ist hier sittlich wertvoll geworden; das Rettungshaus ist ein Glied in der Organisation der Gemeinschaft, und ohne *diese* Organisation wäre die Gemeinschaft nicht das, was sie ist. — Dasselbe, was hier im Hinblick auf Institutionen der Liebestätigkeit im engsten Sinne ausgeführt worden ist, gilt nun ganz allgemein von allen Kultureinrichtungen ohne alle Ausnahme. Wenn sie als das erkannt sind, was sie in Wahrheit sind, so sind sie nicht bloß als tote Zusammenfügungen gewisser Naturfaktoren begriffen, die unter bestimmten Bedingungen mit blinder Notwendigkeit bestimmte Wirkungen herbeiführen, sondern sie sind begriffen als lebendige Glieder der Organisation des gemeinschaftlichen Willens. Die kausale Gesetzmäßigkeit, nach der die Räder einer Maschine schnurren, steht in einer wahrhaften Gemeinschaft nicht in Spannung zur sittlichen Notwendigkeit, sondern sie ist in ihr aufgehoben. Je weiter die sittliche Kultur fortschreitet, um so mehr wird die Herrschaft einer für sich bestehenden Natur, die Herrschaft der blinden Notwendigkeit gebrochen. „Der wahre

Triumph und die letzte Befreiung der Seele liegt allein im absoluten Idealismus, im absoluten Tod des Reellen als solchen" (Schelling). Diese Befreiung aber von der Macht der selbständigen Natur — es lohnt sich, das oben Gesagte unter diesem neuen Gesichtspunkte nochmals zu sagen — ist nicht die Aufgabe des Individuums, sondern es ist die Daseinsweise der Gemeinschaft. Sittliche Liebe allein ist die Macht, die, indem sie Persönlichkeiten sucht, auch die Natur in ihrem innersten Wesen ergreift, sie nicht bloß äußerlich überwindet und als Mittel gebraucht, sondern sich mit ihr versöhnt. —

Freilich ist die zivilisierte Welt weit entfernt, sittliche Kulturgemeinschaft zu sein. Die Maschinen, die in den Fabrikbetrieben die Beziehungen zwischen Arbeitgeber und Arbeiter vermitteln, sind oft mit mehr Haß als Liebe umgeben — vielleicht, daß die Produkte, die die Maschinen liefern, sich hier oder dort in eine lebendige Gemeinschaft fördernd eingliedern werden; vielleicht geschieht auch das nicht, vielleicht wollen die Erzeugnisse dieses Betriebes gar nichts anderes als die Auflösung der Gemeinschaft. Nirgends gibt es im historisch bedingten Leben der Menschheit wahrhafte Gemeinschaft im uneingeschränkten ethischen Sinne des Wortes. Menschliche Schwäche und menschliche Schuld, unvermeidlicher und vermeidlicher Mangel an Liebe hemmen die restlose Durchdringung des Daseins mit dem Gehalt der Freiheit. So lange es eine Geschichte gibt, so lange wird „die Kreatur sich sehnen mit uns und ängsten immerdar". Die Aufgabe des Menschen, in voller Freiheit in all den Beziehungen zu stehen, die das Dasein ihm auferlegt, sich nie von Verhältnissen bestimmen zu lassen, die er nicht in klar bewußtem Wollen sich zu eigen gemacht hat, ist unerfüllbar. Ein jeder bleibt hinter seiner Aufgabe zurück; selbst im ernstesten Ringen um die Gestaltung seines persönlichen Wesens *verliert* er von dem Gehalt, der der seinige werden sollte. Er kommt trotz alles sittlichen Wollens nie dahin, mit seinem *ganzen* Dasein Persönlichkeit zu werden. Selbst wenn die Aufgabe in unveränderter Gestalt verbliebe, wäre sie unendlich. Aber sie verschiebt sich stets: neue Schwierigkeiten tauchen auf, und die Arbeit muß sich ihnen zuwenden und die alten unvollendet zurücklassen. *Disio senza speme,* Sehnsucht ohne Hoffnung: so hat Dante (Inferno IV, 42) das Wesen der antiken, der heidnischen Kulturwelt charakterisiert. Etwas Liebe hier und etwas Liebe dort — aber es bleibt bei vereinzelten Äußerungen, es kommt nicht zu einem sittlichen Ganzen. Alles sittliche Streben gibt zuletzt nur eine verwirrte, unvollkommene Darstellung dessen, was die Welt in Wahrheit zu bedeuten hat. Überall, wo Lieblosigkeit, wo Mangel an Persönlichkeitsgehalt, an Freiheitsgehalt das Gemeinschaftsleben zersetzt, wo Menschen und Dinge mithin nicht als das behandelt werden, was sie in Wahrheit sind, da kann auch alle noch vorhandene sittliche Liebe die Lücke nicht ausfüllen. — Gewiß, die sittliche Liebe sucht die Persönlichkeit auch da,

wo zunächst nur Häßliches, Widriges erscheint. Sie gibt keinen Menschen auf. Will es irgendwo gar nicht gelingen, etwas Positives zu entdecken, so gibt sie sich selbst die Schuld. Aber freilich, sie vermag mit einem solchen Menschen nichts anzufangen: sie sucht das Positive, um von da aus das eigentümlich Persönliche weiter auszubilden und für die Gemeinschaft zu gewinnen. Sie nimmt sich *deswegen* um den Menschen an, weil trotz aller Schuld Positives in ihm ist. Wenn sich der Mensch aber gar nicht finden lassen *will*, wenn er sich gegen das Gemeinschaftsleben sperrt, — dann bedarf es einer *anderen Gestalt der Liebe*, einer Liebe, die sich *deswegen* um ihn annimmt, *weil er schuldig* ist. Es bedarf dieser Liebe, nicht bloß um dessen willen, dem gegenüber die lediglich sittlich bestimmte Liebe versagt, sondern auch um dessen willen, dem die sittliche Liebe, die ihn erfüllt, nicht diejenige Freiheit geben kann, deren er bedarf, um sich in dem schuldbefleckten Dasein in Selbstgewißheit zu behaupten. Doch diese Unterscheidung ist nur abstrakt: wir finden das schuldbefleckte Dasein nicht bloß außer uns: wir alle haben die Gemeinschaft jener Liebe nötig, die sich deswegen auf uns richtet, weil wir schuldig sind. Solche Liebe ist das Bewußtsein einer tieferen Gemeinschaft als der zuerst besprochenen. Noch weiter als dort ist hier der Liebende davon entfernt, als Zweck seines Wollens seine Individualität, also etwa die „eigene Vollkommenheit" zu setzen. Er findet sein wahres Ich, seine Freiheit auch hier nur in einer Gemeinschaft — aber diese Gemeinschaft ist entscheidend bezeichnet nicht als Gemeinschaft des positiven Persönlichkeitsgehaltes, sondern als Gemeinschaft der Schuldigen. *Gemeinschaft* der Schuldigen: das ist keine bloße Mehrheit, kein bloßes Aggregat, es ist jene überindividuelle praktische Einheit, in der einer des anderen Last trägt deswegen, weil der andere solcher Hilfe bedarf. Erst die Liebe, die dieser Hingebung fähig ist, die Liebe, die selbst nicht scheut, bespieen und gekreuzigt zu werden, — erst sie behandelt den Menschen ganz als das, was er in Wahrheit ist. Ihr, der *religiösen Liebe*, gegenüber ist die sittliche noch eine Abstraktion. Wer die Wirklichkeit so sieht, wie sie der lediglich sittlich bestimmten Liebe erscheint, dem entgeht immer noch das tiefste Problem, das sie bietet. Die religiöse Liebe ist das Erkenntnisprinzip für das letzte Problem der Wirklichkeit: sie erkennt Gott selbst.

Die Schuld war diejenige Größe, die der sittlichen Liebe unüberwindbar gegenüberstand. Die sittliche Liebe konnte im Blick auf sie nicht mehr tun, als daß sie keine Steine warf, d.h. sie verhielt sich negativ: sich positiv *als Liebe* zu erweisen hatte sie keine Möglichkeit. Erst ein anders begründetes Gemeinschaftsbewußtsein vermag diese letzte Schranke der Freiheit zu heben. Man kann es zunächst als das Bewußtsein davon bezeichnen, daß die Schuld, die in der Gemeinschaft als hinderndes Moment vorhanden ist, *von der Gemeinschaft* getragen werden muß. Und

ganz besonders, obwohl durchaus nicht ausschließlich, ist zum Mittragen *der* berufen, gegen den die Schuld sich kehrt. Die vorhandene Schuld ist Angelegenheit der Gemeinschaft Ich kann auf dem religiösen Standpunkte zwischen eigener und fremder Schuld nicht so einfach unterscheiden, wie es das durch das Reflexionsgesetz bestimmte Denken tut. Die Persönlichkeit ist nichts der Gemeinschaft gegenüber in sich Abgeschlossenes. Der Religiöse trägt die Schuld der anderen. Wer hier nicht mittragen will, wer die Gemeinschaft mit den Sündern ablehnt, wen also die *fremde* Schuld hindert, Gemeinschaft zu suchen, — den hindert eben darum zugleich *eigene* Schuld: dadurch, daß er sich von der fremden Schuld hemmen läßt, beschwert er sich selbst mit Schuld: er steht zur Gemeinschaft nicht so, wie er sollte. Wer umgekehrt die Lasten anderer mitzutragen, wer insbesondere über erlittene Unbill hinweg Gemeinschaft mit seinem Feinde zu suchen vermag, der hat den letzten Grund dieses seines Handelns diesseits seiner eigenen Mängel, er handelt aus jener Tiefe des persönlichen Seins heraus, in die die Schuld nicht hinabreicht, er ist im innersten Grunde seines Wesens frei geworden. Wen das Gemeinschaftsbewußtsein mit seinen Feinden verbindet, den verbindet es zugleich mit Gott. In seinem Buche „Die Liebe im Neuen Testament" sagt Lütgert von Jesus: „Seine Liebe ist überwundener Widerwille. Es ist etwas in allen Menschen, was ihm widerwärtig ist . . . Die Liebe Jesu, welche die Evangelien darstellen, hat nichts mit gutmütigen Täuschungen und Illusionen zu tun. Er ist kein Schwärmer, und seine Liebe wird nicht als naives Wohlgefallen an den Menschen geschildert. Er liebt die Menschen nicht wegen ihrer eigenen Liebenswürdigkeit, sondern seine Liebe hat ihren Grund in Gott." Gott, der Weltgrund ist kein totes, dinghaftes Sein und kein blindes Naturgesetz, er ist derart, daß man im genauesten Sinne des Wortes Gemeinschaft mit ihm haben kann: er ist der Persönlichkeitsgehalt, der Freiheitsgehalt, die Liebe schlechthin. Den Beweis für dieses sein wahrhaft göttliches Sein kann der Weltgrund nur selber führen: er beweist sich dadurch, daß er sich mitteilt (darum ist, wie im Vorbeigehen gesagt sein mag, das ontologische Argument stichhaltig: nur darf man seinen Nerv nicht da suchen, wo ihn Gaunilo, Thomas von Aquino und Kant vermutet haben) Gottes Selbstmitteilung ist seine Liebe – Liebe, die auch den schuldig Gewordenen nicht von sich läßt. Die vergebende Liebe, mit der der sündige Mensch seinem Feinde gegenüberzutreten vermag, ist identisch mit der vergebenden Liebe, die er von Gott erfährt. Wen Gott liebt, den erfüllt er mit der Kraft der verzeihenden Hingebung, mit der Kraft, das Härteste zu tragen, was das Gemeinschaftsleben bedrückt, mit der Kraft, die durch Schuld gelockerte und zerstörte Gemeinschaft zu erneuern: wen Gott liebt, den erfüllt er mit sich selbst.

Das Johannesevangelium läßt Jesus noch im letzten Vers des 17.

Kapitels von der Liebe reden, mit der der Vater ihn liebt. Unmittelbar darauf wird die Gefangennehmung erzählt. Ähnlich hat Deuterojesaja darin, daß das Volk Israel Schmerzen und Verachtung zu erleiden hat, während heidnische Völker glücklich sind, eine Bestätigung dafür erkannt, daß Israel Gottes auserwähltes Volk ist (vgl. Fr. Giesebrecht, Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte 98 ff.). Alles wahrhaft Große, was in der Geschichte der Menschheit geschieht, ist eine Vertiefung der Gemeinschaft mit dem Weltgrunde: eine solche kann nicht anders geschehen als so, daß der Weltgrund selbst von seinem Ewigkeitsgehalt in das geschichtliche Leben einfließen läßt: hier wird dieses Göttliche, weil es Liebe ist, Gemeinschaft begründen und fördern, es wird aber auch die Schmach der Verhöhnung und Kreuzigung tragen und gerade hier erst seine ganze Macht und Herrlichkeit beweisen. „Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes, der allen Mysterien und geistigen Religionen der Vorzeit gemein ist, bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich" (Schelling). Nur ein persönlicher Gott, ein Gott, mit dem man Gemeinschaft haben kann, weil er Liebe ist, kann „menschlich leiden"; nur ein persönlicher Gott vermag die Schuld wegzutragen. Im Pantheismus kann die Schuld philosophisch wegdisputiert werden: in der Praxis bleibt alles philosophische Argumentieren unkräftig; da bleibt es dann dabei, daß die Schuld das Gemeinschaftsleben hemmt und zerstört. Auch wo der Pantheismus wirklich Religion wird, wo er nicht Theorie bleibt, sondern die Praxis beherrscht, auch da bleibt jene letzte Schranke bestehen. Der Buddhismus fordert keine Feindesliebe; er fordert nur, Haß nicht mit Haß zu vergelten. Wahrhaft vergeben, d.h. über die Schuld und die entgegengetragene Feindschaft hinweg Gemeinschaft suchen kann nur, wer die Kraft des Weltgrundes als persönliche Kraft in sich erlebt. Wer von solcher Liebe erfüllt ist, ist von keiner Fessel mehr an die Welt gebunden; er weiß, daß nichts, auch nicht die Schuld ihn scheiden kann von Gottes Liebe; er steht wahrhaft frei in der Welt, in seinem Handeln ist er seiner selbst vollkommen gewiß; er hat sein Selbst in Gott gefunden. Das etwa meint Fichte, wenn er von der Religion sagt, sie mache „den Menschen sich selber vollkommen klar und verständlich". Darum kann man den Unterschied der religiösen von der sittlichen Liebe auch dahin aussprechen, daß es darauf ankomme, ob die Persönlichkeit vom Bewußtsein erfüllt ist, daß ihr Gehalt, d.h. ihr Gemeinschaftsbewußtsein, aus dem Weltgrunde selbst kommt und also Gemeinschaft mit Gott bedeutet. Nur ist diese Unterscheidung insofern etwas äußerlich, als sie unbemerkt läßt, daß mit der Zurückführung des Persönlichkeitsgehaltes auf Gott der Persönlichkeitsgehalt selbst eine qualitative Steigerung erfährt: die ganze Weltwirklichkeit bedeutet von nun an etwas anderes: „es ist alles neu geworden".

Die Urkunden der Religionen, insbesondere auch des Christentums,

reden vom Zorn Gottes (oder der Götter). Es hat für die Religionsphilosophie kein Interesse, die triviale Richtigkeit des Satzes zu besprechen, daß im Zusammenhang mit solchen Lehrstücken viel Anthropomorphismus Platz gefunden hat. Dagegen hat es allerdings Interesse, festzustellen, daß die Kraft des Zornes notwendig zum Wesen Gottes gehört. Sie gehört zum Wesen der Liebe. Der wahrhafte Zorn ist Liebe. In der Liebe des religiösen Menschen ist der Zorn da als „Widerwille gegen das Böse in allen Menschen, der dadurch rein ist, daß er sich auch gegen die eigene Person richtet und zur Selbstverurteilung wird . . . . Der Zorn ist nun nicht mehr Folge der Selbstbehauptung, sondern er ist Anerkennung und Einwilligung in Gottes Zorn" (Lütgert). Er will nichts für sich, sondern auch er sucht die Persönlichkeit des anderen. Er wendet sich gegen den anderen, nicht um eigenen Vorteil zu gewinnen, auch nicht um den anderen zu schädigen, sondern um ihn zur Einkehr in sich selbst anzutreiben. Er kann selbst Verachtung zur Schau tragen, aber auch das nur als stärksten Versuch, das Gemeinschaftsbewußtsein im anderen zu wecken. Er wird nie gehässig. Gehässigkeit ist Unfreiheit.

Religiöse Liebe ist die Vollendung der Freiheit, die höchste Gestalt der Autonomie. Die Autonomie des sittlichen Gemeinschaftsbewußtseins bestand darin, daß die Persönlichkeit den Schwerpunkt ihres sittlichen Seins in den Gemeinschaftszusammenhängen fand, denen sie angehörte. Die Gemeinschaftszusammenhänge bestimmen unsere Pflichten; unser sittliches Bewußtsein sogar verdanken wir – vielleicht einen verschwindend geringen Anteil ursprünglicher sittlicher Vertiefung ausgenommen – der Gemeinschaft, in der sich die sittliche Arbeit und die sittlichen Erfahrungen der vergangenen Generationen niedergeschlagen haben, und doch sind wir in unserem Verhältnis zur Gemeinschaft nicht unfrei, ja, wir gehören der Gemeinschaft nur dann wahrhaft an, wenn wir ihre freien Glieder sind. Ähnlich ist das religiöse Verhältnis. Wir stehen nur dann in wahrhafter Gottesgemeinschaft, wenn die Erkenntnis der Wahrheit uns frei gemacht hat, ganz frei – frei trotz der Schuld; frei zwar nicht Gott gegenüber, aber frei in Gott; Gott gegenüber sind wir nichts. Autonomie und Theonomie schließen sich nicht aus, sondern die dialektische Entwicklung der Autonomie führt letztlich zur Theonomie. Jetzt bedeutet die Autonomie ein Sich-eins-Wissen mit dem Weltgrund und in ihm. Alle Dinge sind auf die Freiheit als auf ihren letzten Grund bezogen; nichts kann die Freiheit mehr hindern. – Die Autonomie der sittlichen Liebe, noch mehr die des Pflichtbewußtseins zeigen den Menschen in steter Unruhe: im Kampfe um die Gestaltung und Vertiefung des Gemeinschaftslebens und in dem noch viel wechselvolleren Kampfe um die Selbstbehauptung durch unablässige Pflichterfüllung. Diese Kämpfe sind notwendig, und sie verringern sich auch nicht für den Religiösen. Aber diesem heißt Mensch sein doch noch

mehr als bloß Kämpfer sein: im tiefsten Innern seines Wesens ist Friede. Er liebt die Welt, er liebt sie auch da, wo er ihr zornig entgegentritt. In all ihren Daseinsweisen erkennt er die Spur des ewigen Willens — des Willens, in dem er seinen Willen in Freiheit aufgehoben weiß.

Freilich, zu voller Freiheit, zu voller Identität von Theonomie und Autonomie kann nur die absolute Religion führen. Erst in ihr erscheint auch die Liebe, die Selbstbehauptung durch Selbsthingebung, in ihrer reinen Heiligkeit. In den alten Mysterienreligionen hat die Sehnsucht nach Frieden einen oft schaurig-großartigen Ausdruck gefunden. Aber immer blieb der mythologische Charakter in dem Sinne, daß ein heteronomisches Glauben, eine statutarische Bindung vom Gläubigen verlangt wurde: nicht wahrhafte Befreiung, sondern lindernde Fesselung des nach Erlösung schreienden Bewußtseins wurde erreicht. Schelling bezeichnet einmal das Christentum als das zurechtgestellte Heidentum. Er hat recht. Das Heidentum hatte es wohl geahnt, daß die freie Hingebung des eignen Daseins etwas Göttliches ist: aber jeder Versuch, die ungeheure Intuition zu fassen, mußte zur Mythendichtung führen. Denn jene Intuition des Göttlichen war nur erlebt in seltenen Stunden des Entrücktseins vom irdischen Treiben. Sie hatte keinen Bestand in der Welt: denn sie floß nicht aus der reinen, uneingeschränkten Hingebung des eignen Wollens, nicht aus einer die ganze Persönlichkeit tragenden Liebe. Darum konnte sie nicht in menschlichen Zusammenhängen dargestellt werden, darum wurde sie auf den Olymp hinaufprojiziert und den Gestalten zugemessen, in denen die Phantasie die Naturmächte und sittlichen Potenzen verkörpert hatte. Die „Zurechtstellung" des Heidentums war nur dadurch möglich, daß jene Idee vom Olymp auf die Erde herabgeholt und damit ihres mythisch-phantastischen Gewandes entkleidet wurde. Das Bewußtsein der ungebrochenen Gemeinschaft mit Gott, das Bewußtsein vollkommener Freiheit in Gott mußte Geschichte werden. Es bedurfte einer Persönlichkeit, die die volle Hingabe des eigenen Seins, die das Gemeinschaftsuchen über Schuld und Kränkung und größte Ungerechtigkeit hinweg nicht nur träumte, sondern tat. Es konnte auch nicht genügen, daß jene Idee der sich aufopfernden Liebe formuliert und lehrend mitgeteilt wurde: Die Erlösung gründet sich nicht auf eine Formulierung, sondern auf die Gemeinschaft der religiösen Liebe. Wäre Jesus nichts als ein Lehrer der Menschheit gewesen, so wäre sein Werk ablösbar von seiner Persönlichkeit. Aber sein Werk ist eine Gemeinschaft der Tat, — und nicht eine abstrakte Idee, sondern seine konkrete Persönlichkeit hat er zu dieser Gemeinschaft beigetragen. Hier liegt der prinzipielle Unterschied des Christentums von den mythologischen Religionen: Nicht eine Bindung durch irgendwelche äußerlich-bleibenden Glaubenssätze noch durch äußerliche Zeremonialvorschriften wird dem Christen auferlegt: was von ihm verlangt wird, ist, daß er als Glied einer Gemein-

schaft lebe, die in der Liebe wurzelt, die die fremde Schuld zu tragen, dem Schuldigen neues Leben zu schenken vermag. Das Vorhandensein einer solchen Gemeinschaft der tiefsten Freiheit ist die Bewährung des Satzes, daß Jesus lebt, trotz Kreuzigung und Grablegung. In seinem Vorwort zu dem Büchlein „Schleiermacher, der Philosoph des Glaubens" bedauert Friedrich Naumann als eine „Nebenwirkung" der Arbeit Wicherns, daß der praktische Dienst der Liebe vielfach den Geist Schleiermachers verschlungen habe. In Wahrheit liegen die Dinge so, daß die Dogmatik in öden Abstraktionen untergehen müßte, wenn ihr nicht in der konkreten Praxis religiöser Liebestätigkeit immer wieder der lebendige Gott in seinem Leiden und in seiner Herrlichkeit vor Augen träte.

Mystik und Protestantismus.[1]

Von **Gustav Lasch.**

Der breite Strom des modernen religiösen Lebens sucht sich einen neuen Talweg. Und stärker stets folgen dabei seine Fluten der alten Rinne, die einst die Mystik gegraben. Der Monismus will mit mystischen Gedanken seine mechanistische Naturlehre verklären. Die Welteinheit und ihre Kausalverknüpfungen sind intuitiv von der Mystik erkannt und ihre Harmonien von ihren Tiefenschauern in weltentrückten Stimmungen erlebt worden — so verkünden Bölsche und seine Adepten. Sie grüßen in der Mystik die Frömmigkeitsform, welche von Alters her die Gegnerin der historischen Religionsgebilde war und mit ihrem pantheistischen Enthusiasmus den Dualismus und die trockene Doktrin bekämpfte. Hermann Büttner schätzt in seiner Einleitung zur „deutschen Theologie" die Mystik als die radikale Gegnerin der „alteingesessenen Fremdgötterei des christlich aufgemachten Jehova, die in der Kirche immer wieder die Oberhand behalten" habe.[2] So gehen die Mystiker als Schildknappen einer antikirchlichen Diesseitsreligion wieder in die Welt hinaus.

Doch noch von andrer Seite strömen der alten Mystik Freunde zu. In der Literatur hat schon um die Wende des Jahrhunderts eine Bewegung eingesetzt, deren Schöpfungen in Worten von berückender Schönheit und suggestiver Kraft von den Geheimnissen des Gotterlebens reden. In Maeterlinck ist die Seele der alten Begharden seiner Heimat wieder erwacht. Wie ein Gottesfreund des vierzehnten Jahrhunderts deutet er, jetzt freilich mit den verfeinerten Ausdrucksmitteln des modernen Stils, die Rätsel der mystischen Psyche. Seine Bücher wirken wie Erbauungsschriften

[1] Vortrag, gehalten im „Wissenschaftlichen Predigerverein für Elsaß-Lothringen" am 26. April 1910.

[2] „Das Büchlein vom vollkommenen Leben" Jena, Verlag Diederichs 1907. S. III.

und werden in gottentfremdeten Kreisen für einen stillehaltenden Schicksalsglauben und eine von Ewigkeitsgedanken sich nährende Weisheit.

Weiter führen auch die ästhetischen Strebungen der Gegenwart in die Nähe der Mystik. Das musikalische Genießen, das Hingerissenwerden von der Schönheit eines Bildes vollzieht sich ebenso wie die mystische Versenkung in Gott in der Sphäre des passiven Gefühls. Es ist nicht bloß der krankhafte Ästhetizismus einer dekadenten Überkultur, der ein Narkotikum bei der Primitivität mittelalterlicher Einsiedler sucht; Mystik und Kunst finden sich von selbst auf dem Boden homogener Stimmungen zusammen.

Doch auch die neuere idealistische Philosophie versagt der Mystik ihre Sympathien nicht. Klingen nicht alte Ideen mystischer Spekulation wieder auf, wenn Eucken den Weltengrund ein universales Personalwesen sein läßt, das die bunte Mannigfaltigkeit der Weltwirklichkeiten in sich erlebt, indem es sie gleichzeitig schafft? Erinnert es nicht an mystische Gedankengänge, wenn er den Anteil beschreibt, den die Seele an dieser „selbständigen Geistigkeit", diesem „bei sich selbst befindlichen und sich selbst entfaltenden Leben" gewinnen soll? Und hat nicht der antirationalistische Intuitionismus eines Henri Bergson einen mystischen Ursprung?

Ferner wendet die Psychologie neuerdings der Mystik ihre Aufmerksamkeit zu. Den Phänomenen des unbewußten Lebens, dem künstlerischen Schaffen, dem religiösen Erfahren, die durch keine Messungen zu präzisieren sind, den divinatorischen Regungen der Seele überhaupt, denen mit keinen Assoziationsgesetzen beizukommen ist, geht sie mit Eifer nach und hat dabei an den Äußerungen mystischer Religiosität ein willkommenes Beobachtungsmaterial. Die Religionspsychologie speziell wird durch das unter den verschiedensten historischen Voraussetzungen erfolgende Hervortreten der Mystik gezwungen, ihren Zusammenhang mit der Struktur unsres Innenlebens zu erklären, und die Religionsgeschichte ihrerseits wird sie als eine Modalität religiöser Lebensbestimmtheit einstellen müssen in die Reihe der Haupttypen religiöser Weltanschauung. Die Aufgabe wird dadurch erleichtert, daß die Mystik, so schwer sie zu analysieren ist, zu allen Zeiten dieselben Charakterzüge aufweist und die Eigenart einzelner Persönlichkeiten ihre Deutung nicht hemmt; denn Individualität und Singularität schwinden in ihr.

Wie nun verhält sich der moderne Protestantismus der Mystik gegenüber? Wird er seine Apologetik nur gegen ihre neuesten Vertreter und Verdreher richten oder sie selbst in jeder Form verwerfen?

Albrecht Ritschl hat seiner Zeit ihr eine radikale Absage erteilt; sie sei unterchristlich, quietistisch, ein neuplatonischer Import – so lautete sein Urteil, und ähnlich entschied W. Herrmann. Abschwächungen dieses Votums brachten Kaftan und Reischle; während Pfleiderer und Lipsius sich ebenso

gegen die Mystikscheu wie gegen die Metaphysikfurcht Ritschls wandten. In letzter Zeit hat sich aber die Situation auf theologischem Felde vielfach zu Gunsten der Mystik verschoben. Der Gemeindegedanke Ritschls besaß weder in der Theorie noch in der Praxis die erhoffte Werbekraft. Einspänner wie Johannes Müller und Lhotzky mit ihrer einseitigen Persönlichkeitskultur beweisen dies. Übrigens geraten die Beiden ohnedies in die Nachbarschaft der Mystik mit ihrer Forderung, die ursprünglichen Seelenkräfte auswirken zu lassen und den natürlichen Bildungsgesetzen des Innern Raum zu schaffen. Ferner hat die Wissenschaft kein exaktes Jesusbild zu liefern vermocht; die rein christozentrische Orientierung der Glaubenslehre macht je länger desto mehr Schwierigkeiten; nicht ohne Grund setzen die Erörterungen über den Gottesbegriff wieder stärker ein. Damit aber steigen die guten Aussichten für die Mystik, die ihrem Wesen nach ungeschichtlich ist. Sie wird von Manchen als eine Zuflucht im Historizismus und Relativismus gesucht werden. Doch soll diese Wendung nicht etwa als Musterbeispiel angeführt werden für die in der Geschichte oft konstatierte und beklagte Tatsache, daß Skeptizismus und Pessimismus in Mystik umschlagen. Im Gegenteil; von dem Anschluß an die Mystik kann eine Vertiefung der schlichten, elementaren Frömmigkeit erwartet werden, wie sie in einem religiös suchenden Zeitalter erstrebt wird und nottut. Ein praktisches Problem ist es deshalb, das wir in Angriff nehmen, sobald wir Mystik und Protestantismus konfrontieren.

I.

Freilich eine befriedigende Verhältnisbestimmung kann nur mühsam errungen werden. Handelt es sich doch um zwei Größen, die zwar in der Geschichte zeitweise Hand in Hand gegangen sind oder sich gegenseitig durchdrungen haben, die aber so vielgestaltig sind, daß sie sich mit Begriffen nur schwer umgrenzen lassen. Aus praktischen Rücksichten verengern wir zunächst die Bezeichnung Mystik und befassen darunter nur die christliche Erscheinungsform der mystischen Religiosität.

Wir lassen die primitive Mystik des Schamanismus beiseite, bei welcher der Zauberpriester durch Trommelwirbel und groteske Zeremonien sich in die Ekstase hineinjagt und in dieser zum Geistergotte wird. Die chinesische Mystik, wie sie im Taoismus des Laotse durchbricht im Gegensatz zur nüchternen Rechen- und Arbeitsgesinnung des Chinesen, die indische Mystik mit ihrer radikalen Auslöschung der Weltrealitäten und ihren superlativierten metaphysischen Abstraktionen, der persische Sufismus endlich und die platonische Mystik kommen nur insofern in Betracht, als sie den Beweis liefern, daß die Mystik eine religiöse Erscheinung ist, die keine nationalen, Rassen- oder Sprachengrenzen kennt.[3]) In einzelnen Lebensäußerungen

[3]) Vgl. E. Lehmann: Mystik im Heidentum und Christentum in der Sammlung „Aus Natur- und Geisteswelt".

variiert sie bei den verschiedenen Völkern, ihr Grundcharakter aber bleibt sich gleich. Überall wird eine möglichst intensive, unmittelbare und unvermittelte Verbindung mit Gott erstrebt, ob der Mystiker sich in orgiastischen Selbstpeinigungen, im Tanztaumel oder Rausch zur Gottheit hinaufquält oder mittelst der Meditation und Kontemplation sich zu ihr erhebt.

Dem Protestantismus nun ist die Mystik in der abgeklärten Form der Eckhart-Tauler'schen und Bernhardinischen Frömmigkeit begegnet. Die beiden Modalitäten bilden zwei Gedankenkreise, die sich schneiden, sich aber darin unterscheiden, daß der eine Gott, der andre den gekreuzigten Christus zum Mittelpunkt hat Die Augustinische Mystik ist in der mittelalterlichen Religiosität nicht als eine Sonderart empfunden worden. Im allgemeinen dürfte für die in den drei erwähnten Ausprägungen zur Erscheinung kommende Mystik die Definition Herrmanns zutreffend sein, die dahin lautet: „Wenn das Einwirken Gottes auf die Seele lediglich in einem inneren Erlebnis des Einzelnen gesucht und gefunden wird, also in einer Gefühlserregung, die sich unmittelbar als Ergriffensein von Gott bezeugen soll, ohne daß dabei irgend etwas Äußeres mit klarem Bewußtsein erfaßt und festgehalten wird, ohne daß der positive Inhalt einer die Seele beherrschenden Anschauung Gedanken rege macht, in Denken sich das geistige Leben erhöht, so ist das mystische Frömmigkeit."[4])

Sobald die Grundzüge der Eckhart-Tauler'schen Mystik skizziert werden sollen, erhebt sich die Vorfrage, inwieweit sie sich von der Scholastik unterscheidet.

Denifle hat den Nachweis erbracht, daß Eckhart's theologische Gedanken in seinen lateinischen Schriften sich mit denen der Scholastik decken. Ja nach Denifle vertritt Eckhart die scholastischen Erkenntnisse mit weniger Präzision und Klarheit als etwa ein Thomas von Aquin; sein Verdienst beschränke sich darauf, die spezifisch mystischen Gedanken dem Volke bekannt gemacht zu haben dadurch, daß er sie deutsch vortrug. „Man pries Eckhart, sagt Denifle, als den Vertreter christlicher Philosophie, als einen der originellsten Denker des Mittelalters und erkannte nicht, daß die Bewunderung, von der man für Eckhart's Spekulation erfüllt war, insofern sie gerechtfertigt ist, doch nur der Mutter galt, an deren Brust Eckhart groß gewachsen war, nämlich der Scholastik, deren Lehren man zum ersten Mal, allerdings sehr ungenügend, in den deutschen Schriften Eckhart's begegnete ... Eckhart ist und bleibt im Grunde Scholastiker, trotzdem er auch Mystiker ist, eben, weil die Mystik nicht, wie so häufig behauptet wurde, einen Gegensatz zur Scholastik bildet."[5])

Zugegeben, daß die hergebrachte Gegenüberstellung sich nicht halten läßt, so bleibt doch eine schwierige Frage noch zu beantworten: Wenn

[4]) W. Herrmann: „Verkehr des Christen mit Gott". [2] S. 15.
[5]) Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II S. 424f.

Eckhart nur der populäre Interpret scholastischer Doktrinen war, wie läßt sich sein in die Tiefe und Breite gehender Einfluß auf das religiöse Leben des späteren Mittelalters erklären? War es lediglich die volkstümliche Form, die diese Anziehungskraft hatte? Und wenn er korrekt lehrte, wie ist die fanatische Verfolgung seitens der Kirche zu verstehen? Nein — Eckhart hat die alten Begriffsschemata mit neuem religiösen Leben gefüllt, wenn er sie überhaupt verwendete. Die Scholastik wollte Wissenschaftslehre sein, den Intellekt befriedigen; Eckharts Denken bewegte sich im Gebiet des affektiven religiösen Erkennens, so abstrakt seine Formeln waren. Nur um die Gemeinschaft mit Gott so innig als möglich zu gestalten, wandelt er die Transszendenz Gottes in die Immanenz und sucht er die religiösen Objekte in das Subjekt aufzunehmen. Die Gefühls- und Gedankenidentität mit dem Absoluten rückt dermaßen nahe, daß der christliche Gottesglaube dabei in Gefahr gerät. Ideen von Gott, und seien sie durch logische Operationen noch so sehr von Anthropomorphismen gereinigt, sind nicht imstande, Gottes Wesen adäquat zu verdeutlichen, die Vorstellungen stellen sich nur vor das göttliche Geheimnis und verdecken es. Der Fromme soll und will Gott selber haben; auch Gedankenwiderstände sollen den Zugang zu ihm nicht versperren. „Der Mensch soll sich nicht zufrieden geben mit einem gedachten Gott, wenn der Gedanke vergeht, vergeht auch der Gott", sagt Eckhart.[6]) Selbst die abgeschliffenen Ausdrücke des Dionysius Areopagita, Gott sei ein überwesentlich Wesen, ein Nichts, befriedigen ihn nicht; weder mit dem Denken, noch mit dem Wollen oder Fühlen allein ist Gott zu fassen, sondern nur mit dem „unmittelbaren Selbstbewußtsein", wie Schleiermacher sagen würde, mit dem „Fünklein", wie Eckhart es nennt. Gott wird geboren in der lebendigen, unerschaffenen, Gott empfänglichen, weil selbst göttlichen Seele. In ihrem Grunde offenbart sich Gott in einer neuen Weise, die ohne alle Weise ist, in einer Erleuchtung, die nicht mehr Erleuchtung, die das göttliche Licht selber ist. Es ist ein faustisches Ringen um den Gottesbesitz, das Eckhart zu stets wiederholten Anläufen treibt, Gottes Sein und der Seele Sehnsucht zu erklären. Bald greift er zu den Begriffen der Dreieinigkeitslehre und verwendet sie als Erklärungsmittel für das Gottwerden des Menschen statt für die Menschwerdung Gottes, bald bezeichnet er die substantielle Einheit Gottes und der Seele mit den Hyperbeln: „Gott ist die Seele; die Seele ist das All". „Dermaßen, sagt ein Meister, ist Gott in der Seele, daß sein ganzes Gottsein auf ihr beruht. Es ist ein höherer Stand, daß Gott in der Seele ist, denn daß die Seele in Gott ist; daß sie in Gott ist, davon ist sie noch nicht selig, wohl aber davon, daß Gott in ihr ist. Verlaßt euch darauf: Gott ist selber selig in der Seele".[7])

[6]) Meister Eckeharts Schriften und Predigten, herausgegeben von H. Büttner, Jena 1909. II S. 8. [7]) Meister Eckeharts Schriften und Predigten. II S. 195.

Doch damit ist die Gotteslehre Eckharts und seiner Anhänger nicht völlig umschrieben. Die mystische Spekulation kann sich nicht mit dem Leerschöpfen der konkreten Prädikate für Gott begnügen, sie betrachtet Gott zugleich als die vollkommene Seinsfülle, als Beziehungsort aller religiösen Gefühle und Gedanken, als Ursprung der endlichen Erscheinungen. Der Abstieg zu den Weltwirklichkeiten wird unternommen mit Hilfe der emanatistisch gedachten Trinitäts- und der platonischen Ideenlehre. Gott schaut sich selber in dem Sohne an und erfaßt sich in ihm als Inhaber der Urbilder aller Dinge. Den Sohn gebiert er, d.h. er läßt ihn aus sich hervorgehen. Den Vorwurf, daß bei diesem Prozeß auf Gott zeitliche Kategorien angewandt werden, entkräftet Eckhart damit, daß er in Gott zwischen Gottheit und Gott unterscheidet. Jener geht jeglicher personale Charakter ab, sie verbleibt in ihrer ewigen Wesen- und Formlosigkeit.

In der Geschichte der Spekulation ist dieser Hiatus zwischen dem göttlichen Insichsein und der Setzung der Endlichkeit stets der Quellpunkt großer Schwierigkeiten gewesen, zugleich für den Forscher der Orientierungspunkt für die Eigenart eines mystischen Systems. Der bei diesem Problem gebrachte Lösungsversuch ist entscheidend für die Totalanschauung. Eckhart läßt unter dem Einfluß des Thomismus es bei dem Versuch bewenden, die Spannung zwischen Unendlichem und Endlichem aufzuheben durch den innertrinitarischen Aus- und Rückgangsprozeß. Sebastian Franck deutet den Versuch an, die Geschichte in die Auseinanderfaltung des Gottesbewußtseins mit hineinzuziehen, während bei Jakob Böhme die Frage nach der Entstehung des Bösen den Anstoß gibt, aus dem Urgrund den Weltinhalt entstehen zu lassen. So sind die Systeme Fichte's, Hegels und Schellings in Eckhart, Franck und Böhme bis zu einem gewissen Grade vorgebildet.

So wie die Mystik nun die objektiven transszendenten Realitäten der traditionellen Gottesoffenbarung aufsaugt und zu subjektiven Erlebnissen gestaltet, so wirkt sie auch zersetzend auf die geschichtliche Begründung des Christentums. Der Mystiker will eine lebendige Gegenwartsreligion haben und den Blick nicht rückwärts wenden, sondern einwärts nur zur Selbst- und Gottesschau. Spürbar wird die Verflüchtigung der historischen Tatsachen vor allem in der Christologie. Die Einzelereignisse des Lebens Jesu haben keine primäre Bedeutung. Christus ist vor allem Anreger und Förderer der Vergottung, die sich in jeder Seele vollziehen soll. „Warum ist Gott Mensch geworden? fragt Eckhart, darum, daß ich Gott geboren würde derselbe. Darum ist Gott gestorben, daß ich sterbe aller Welt und allen geschaffenen Dingen".[8]) Eckhart beruft sich auf das Herrenwort „Es ist euch gut, daß ich hingehe", um darzutun, wie der Christ sich nicht halten darf an die Zufälligkeiten der leiblichen Erscheinung Jesu, auch nicht in müßig schwärmerischen Verkehr treten soll mit dem leidenden

[8]) Eckharts Schriften, Ausgabe von F. Pfeiffer 1857. S. 233.

und sterbenden Heiland. Und Tauler sagt: „Auch hindern sich viele gute Menschen an ihrer Vollkommenheit damit, daß sie allein bei der Menschheit unsres Herrn Jesu Christi bleiben, und daß sie sich zu viel an Visionen lassen, das ist, daß sie bildliche Dinge in ihrem Geist sehen, es seien Engel oder Menschen, oder die Menschheit Christi.“ [9])

II.

An diesen Punkten bereits wird sichtbar, welche Gegensätze Mystik und Protestantismus trennen. Die Mystik sublimiert die Gottheit, um sich mit ihr verschmelzen zu können. Der Protestantismus hält fest an der Persönlichkeit Gottes, betont Gottes weltüberlegenen allmächtigen Willen und die Züge der Vaterliebe in seinem Wesen. Er kennt kein naturhaftes Absolutes, sondern sucht zum Verkehr mit dem lebendigen, in Christus offenbar gewordenen Gott anzuleiten. Es muß freilich noch einmal hervorgehoben werden, daß die Tendenz der Mystik, einen reinen Gottesbegriff herauszuarbeiten, nicht lediglich ihrem metaphysischen Trieb entspringt; das religiöse Interesse war bei ihr durchweg maßgebend. Wenn z.B. die Theologia deutsch sagt: „Gottes eigen ist, ohne dies und das, ohne Etwasheit und Selbstheit zu sein“, so will sie damit Gottes Wesen scheiden von der Menschen Weise; denn „der Kreatur und Natur eigen ist, daß sie in allem sich selber und das Ihre und dies und das, hier oder da sucht, und will in allem, was sie tut und läßt, ihren Frommen und Nutzen ernten“. [10]) Außerdem will die Mystik fortwährend zum Ausdruck bringen, daß die letzte Tiefe der Religion ein undurchdringliches Geheimnis bleiben muß. Aber andrerseits setzt der Glaube an einen allmächtigen Vater im Himmel, der allezeit helfen kann und helfen will, stärkere ethische Kräfte in Bewegung, als die Versenkung in ein pantheistisches Abstraktum. Dem Vatergott vertraut man, zu ihm betet man, den mystischen Gott erlebt der Fromme in den Momenten der Ekstase oder Erhebung; er erwartet sein Nahen passiv, läßt sich von ihm heben und tragen, wenn die Flutzeit kommt.

Und wie in der Gotteslehre, so treten Mystik und Protestantismus in der Christologie zueinander in Spannung. In der spekulativen Mystik ist Christus der zweite Adam, welcher die normale Gottbezogenheit im Gegensatz zum Fleischesmenschen darstellt, sein Erlösungswerk ist Voraussetzung des Aufschwungs der Seele, der Ziel und Ende der Religion bleibt. Der Christus in uns bleibt der Mittelpunkt der mystischen Religiosität. Der Protestantismus stellte die Lehre von dem Gnade schaffenden Leiden und Sterben Christi in das Zentrum seiner Predigt. Die Frömmigkeit behielt damit Halt und Festigkeit, das Kreuz blieb die Stätte, an der der Christ sich stets wieder seines Heils vergewissern konnte. Dem Wechsel des

[9]) Taulers Predigten, Ausgabe Hamburger 1864, I S. 321.
[10]) Ausgabe von Büttner, S. 34.

subjektiven Gedanken- und Gefühlslebens, der Unstetigkeit der Stimmung hat er gesteuert durch diese Bindung an die geschichtlichen Heilstatsachen. Die Mystiker hingegen klagen in ergreifenden Worten über die Zeiten der Dürre, die Zeiten, in denen sie Gottes Nahesein entbehren mußten Bei einzelnen Frommen – es seien nur Suso, Madame de la Mothe Guyon, Tersteegen genannt – dauerten solche Zeiten der siccitas Monate-, ja Jahre lang.

Ferner blieb im Protestantismus die heilige Schrift der Kompaß, nach dem sich das dogmatische und ethische Denken richten mußte. Die Mystik ordnete von jeher das äußere Wort dem inneren unter und stellte der Schriftautorität die unmittelbaren Offenbarungen Gottes an die Seele gegenüber. Sie duldet keine Vermittlungen und Zwischeninstanzen. Sie ist geschichtslos; die Offenbarungen Gottes in den stets nur relativ bleibenden Erscheinungen des historischen Ablaufs berühren den Frommen wenig, da die von aller Zeitlichkeit entschränkte Seele mit dem zeitlosen Gott selbst in Gemeinschaft tritt.

So wird durch die Mystik der Einzelne aus dem geschichtlichen Zusammenhang herausgehoben, isoliert und gleichgültig gemacht gegen die sozialen, kirchlichen und staatlichen Verbände. Ja sie rettet nicht einmal der Einzelpersönlichkeit ein Arbeitsgebiet. Denn diese Individualität muß ihre „Ichheit und Minheit" aufgeben, wenn sie ihr religiöses Leben entfalten will. Eine Kraft, kirchliche Gebilde zu schaffen, fehlte der Mystik; sie fand in sich nie den Willen, kirchliche Organisationen, die das freie Weben der Seele im Unendlichen zu hemmen drohten, aufzulösen. Die Mystiker paßten sich den gegebenen Formen an, deuteten sie um oder füllten sie mittelst allegorischer oder spekulativer Interpretation mit einem neuen Inhalt. Es mußten schon schwärmerische Massensuggestionen hinzukommen, wenn die Mystik sich anschickte, die Konsequenzen aus ihren Grundgedanken zu ziehen und den Kampf wider ein Kirchenwesen zu eröffnen.

Demgegenüber hat der Protestantismus mit fester Hand die Kirche aus seinen Grundsätzen heraus organisiert. Durch Wort und Sakrament suchte er den Fortbestand der neuen Heilserkenntnis zu sichern, während die Vertreter der Mystik sich auf die innere Wirkungskraft der Religion selbst verließen, die keine Kanäle brauche, um die erwählten Seelen zu erreichen. Die großen Prediger der Mystik sammelten wohl Gottesfreunde um sich, diese blieben aber nur selten in straffer Verbindung miteinander.

Eine ähnliche Indifferenz zeigt die Mystik dem Kulturleben gegenüber. Ob man Suso und Ruysbroeck liest oder sich in Tersteegen vertieft, es sind dieselben weltfernen Klänge, die uns entgegentönen; der Wechsel der Jahrhunderte hat ihre Klangfarbe nicht geändert. Der Protestantismus setzt sich mit den Kulturmächten, die nacheinander auftreten, auseinander,

sucht auf sie einzuwirken und läßt sich von ihnen befruchten. Die Geschichte der Philosophie, der Wissenschaft und Kunst ist zugleich Geschichte des Protestantismus.

Wie gestaltet sich nun die Ethik der Mystik? Sich selbst absterben, sein Ich aufgeben, den Endlichkeiten entrinnen, welche doch nichts weiter sind, als irreführende, von Gott abziehende Bilder — das ist ihr Ziel. Da das Göttliche im Menschen wohnt und nur eine Selbstbesinnung nötig ist, um es hervorbrechen zu lassen, so kann die Sünde nicht schlechthin als gottwidrig betrachtet werden. Die Klagen der Mystiker über den Adamssinn, so pessimistisch sie klingen, stammen nur aus der Trauer über das metaphysische Übel. Gewiß liegt es in der Linie dieser Auffassung der Sünde, daß auch der Mystiker im Bemühen, von der Endlichkeit frei zu werden, sittliche Selbstzucht übt und alle das Gottesleben störenden und zerstörenden Einflüsse ausscheiden will. Aber die mystische Anschauung neigt notwendig zum Quietismus. Das Einswerden mit Gott erfolgt am sichersten dann, wenn alle Wünsche schlafen gehen und die nächsten Ziele verschwimmen in dem einen großen Ziel, unterzugehen in Gott. „Hier merket", sagt Tauler, (I, 319) „wie hoch und zu welcher Gestalt der Mensch hinaufgeführt werden muß, den Stand seiner höchsten Seligkeit zu erlangen. Das kann allein durch wahre Verlassenheit geschehen in den Dingen, die ihm und seiner Natur am höchsten anmutig und lieblich sind. Diesem allem muß er ganz absterben und es fahren lassen, wie gut, wie heilig, wie geistlich und köstlich ihm auch solches dünken mag". Wieweit diese Forderung bei Tauler geht, ist aus folgender Stelle zu entnehmen: (I S. 324) „Einer fragte seinen Meister, wie er könnte vollkommen werden, da hieß der ihn gehen, wo Tote lagen; die sollte er eine Weile sehr loben, und darnach auch sehr schelten, das war den Toten alles gleich. Also sollte uns auch sein".

Auffallender Weise gibt die Mystik in der Praxis diesen Grundgedanken öfters eine Wendung, die mit ihren Grundsätzen in Widerspruch zu stehen scheint. Das Verhalten der Welt gegenüber ist nicht durchweg negativ; das „Verwerden und Vernichten" nicht alleiniger „Grund und Fundament der Seligkeit", wie Tauler sagt. An zahlreichen Stellen warnen Eckhart und Tauler den Frommen vor den Überschwänglichkeiten und Entzückungen des Gottesgenusses und weisen ihn zur Berufsarbeit, und Suso sagt: „Wer zu seiner Vollkommenheit gekommen ist, der merket alle sinnlichen Dinge desto besser".[11]) Die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins soll gefestigt und tiefgewurzelt genug sein, um sich unter den Pflichten des Alltags und den aufreibenden Aufgaben des Erdenlebens behaupten zu können. Im Gefühl der göttlichen Gegenwart bleibt der Mystiker den irdischen Gütern

[11]) Deutsche Schriften des seligen Heinrich Seuse, herausgegeben von Denifle, München 1876, S. 243.

gegenüber frei und souverän. Diese Gedanken drückt Suso's Paradoxon aus: „Wem Innerkeit wird in Außerkeit, dem wird Innerkeit innerlicher, als dem Innerkeit wird in Innerkeit"; d.h. wer in äußeren Beschäftigungen innerlich wird und bleibt, dessen Innerlichkeit ist viel wahrer und wesentlicher, als wer innerlich ist in Abgeschiedenheit. (A. a. O. S. 246).

Der Protestantismus hat seine ethischen Anschauungen tiefer eingerammt in den Glauben an einen sittliche Zwecke setzenden und sittliche Arbeit fordernden, persönlichen Gott. Zu diesem erziehenden Gott tritt der Christ in das Dienst- und Gehorsamsverhältnis des dankbaren Kindes; seine religiöse Gewißheit setzt sich ohne weiteres um in sittliche Aktivität. Die ganze Wirklichkeit ist nun das Gebiet seines organisierenden Handelns; die sozialen Verbände, Familie, Kirche und Staat, sollen das Ideal des Reiches Gottes verwirklichen, die eigne Individualität muß emporentwickelt werden zur reifen religiös-sittlichen Persönlichkeit. Das geschieht jedoch nicht durch Einsatz der eignen Kräfte bloß oder durch Nachhülfen bei der Entfaltung des immanenten göttlichen Seins, sondern durch Hereinnahme der in Christo offenbar gewordenen Gnade in das eigene Leben. Der sittliche Prozeß beginnt mit der Erkenntnis des Schuldcharakters der Sünde und endigt mit der Ergreifung der durch Christus gewährleisteten Gnade Gottes.

Hier hebt sich die reformatorische Frömmigkeit auch von der Bernhardinischen Mystik deutlich ab. Zunächst scheint ja Bernhard mit seiner Versenkung in das Bild des leidenden und sterbenden Heilands dem geschichtlichen Christus und seiner Erlösungstat gerecht zu werden; die Einzelheiten der Passion gewinnen Bedeutung, das Anschauen der Duldergestalt Jesu scheint der mystischen Verschwommenheit zu wehren — Bernhard hat jedoch selbst das Mitleid und die Erschütterung, welche der Ecce homo erzeugt, zur fleischlichen Liebe gerechnet und als Ziel die Vermählung mit dem geistigen Christus hingestellt, welche ihrerseits übergeht in die Verschmelzung mit Gottes Sein. Die religiöse Phantasie war zwar äußerst geschäftig, den Seelenbräutigam mit den glühenden Farben des Hohelieds vorzumalen, schließlich wurde aber ihre Tätigkeit als eine Hemmung im Verkehr mit Gott empfunden. Die Bilder müssen alle sinken, die Wahrnehmungswelt untertauchen in der interesselosen Kontemplation. Trotz der Vergegenwärtigung des leidenden Christus ist zudem die Bernhardinische Frömmigkeit nicht zu einer völligen Aneignung des Heilswertes des Todes Jesu gelangt. Über der Versenkung in die Einzelmomente des Leidens Jesu vergaß man, die Gesamtleistung des Opfertodes des Erlösers religiös fruchtbar zu machen.

Doch weisen bei aller Verschiedenheit Mystik und Protestantismus eine Reihe von ähnlichen Zügen auf. Die Mystik dringt auf ein inneres Erleben Gottes. „Nimm des inneren Menschen wahr, mahnt Suso;

daran liegt äußeres und inneres Leben".[12]) Alle Wunder und Werke Gottes fruchten nichts, wo sie nicht zur Seligkeit helfen. „Sofern das für mich als ein Auswendiges da ist und vor sich geht, sagt die Theologia deutsch, (S. 14), macht es mich nimmer selig! Sondern soweit es in mir ist, in mir geschieht, und da gewußt und gebilligt, empfunden und miterlebt wird". Das aber gehört mit zum Wesen des Protestantismus, daß er die Religion aus dem Gebiet rein objektiver Gnadenzuweisungen herausrückt und sie in die Gesinnung verlegt, ganz zur Überzeugungssache macht. Ferner grenzte die Mystik die Religion nicht als eine besondere Provinz im Geistesleben ab, sondern alle Lebensinteressen sollten in ihr ihren Treffpunkt haben, die religiösen Grundkräfte das gesamte Wirken und Denken durchdringen. Auch in diesen Forderungen stimmt der Protestantismus mit ihr überein. Außerdem beschränken beide die religiösen Vorstellungsbilder. Die mittelalterlichen Mystiker reden wenig von den Heiligen und Maria, obwohl gerade im Spätmittelalter ihr Kult grobsinnliche Formen annahm und die Volksfrömmigkeit zu beherrschen suchte. Die kultischen Bräuche, die priesterlichen Vermittlungen treten zurück; selbst das Beichtinstitut hat für den mit Gott Geeinten wenig Wert. Dogmen und Lehrsätze wurden vom Mystiker als Adiophora behandelt oder umgedeutet. Auch in dieser Abwehr jeder kultischen Veräußerlichung der Religion und jeder Verfestigung zu Lehrgesetzen begegnen sich Mystik und Protestantismus. Die Jenseitserwartungen erlitten durch die Mystik eine Einbuße. Himmel und Hölle wurden nicht mehr mit breitem Pinsel geschildert, den Guten zur Freude, den Gottlosen zum Schrecken; denn der Fromme fand Himmel und Hölle in sich selbst. Der Tod verlor seine Furchtbarkeit, weil man des ewigen Lebens im Diesseits schon gewiß war. Der Protestantismus hat ebenso die Lohn- und Strafgedanken zurückgeschoben, das sittliche Verhalten damit vertieft und doch zugleich die Weltfreudigkeit entbunden.

III.

Ein Überblick über die geschichtlichen Beziehungen, in denen Protestantismus und Mystik gestanden sind, wird das Urteil über ihre Verwandtschaftsverhältnisse und ihre Unterschiede bestätigen.

In kulturgeschichtlichen Betrachtungen wird die Reformation vielfach eine „Tochter der Mystik" genannt. Es wird dabei im Wesentlichen Bezug genommen auf die Innerlichkeit, den Subjektivismus der mystischen Frömmigkeit, auf ihren Gegensatz zur Scholastik und auf den tiefen Einfluß, den sie auf Luthers religiöse Entwicklung genommen hat. Wilhelm von Scholz[13]) z.B. sieht die Mystik als Vorstufe der Reformation an; „die eigentliche Mystik, meint er, bricht in Luther ab, dem letzten Mystiker, in dem das

[12]) A. a. O. S. 241.
[13]) Deutsche Mystiker, Gurlitt'sche Sammlung „Die Kultur". 28. Bd. S. 54.

strahlende Licht dieser Geister sich verdunkelt, in hart arbeitende Schmiedeglut gewandelt hat; sie ist aus der Betrachtung politische Tat geworden, aus dem Reichtum persönlicher Erlebnisse Gemeindebekenntnis". Allein die historischen Zusammenhänge sind von weit komplizierterer Natur, als es zunächst den Anschein hat.

Auf die Reformation und ihren Hauptträger hat die Mystik positiv und negativ gewirkt. Erst in der mächtigen Bewegung der Geister trat zu Tage, welche Gegensätze in der Mystik gebunden waren. Durch Gersons Schriften und Staupitzens Persönlichkeit wurde Luthers Gefühls- und Gedankenleben stark von der Mystik berührt. In den Jahren 1517 bis 1519 erreichte der mystische Einfluß seinen Höhepunkt. Luther gab die deutsche Theologie als ein reifes und volkstümliches Werk der spätmittelalterlichen Mystik heraus. Welche Bedeutung es für ihn hatte, geht aus den Worten seiner Vorrede hervor: „Und daß ich nach meinem alten Narren rühme, ist mir nächst den Biblien und St. Augustinus nit vorkommen ein Buch, daraus ich mehr erlernt hab und noch lernen will, was Gott, Christus, Mensch und alle Dinge seien". Luther verarbeitete die ihm dargebotenen religiösen Werte ohne seine Frömmigkeit in das mystische Schema einzuspannen. Er nahm zwar sein günstiges Urteil über den Areopagiten in späteren Jahren zurück, fühlte sich aber stets zu den Predigten eines Tauler hingezogen. Hinwiederum war er widerstandsfähig genug, die Extravaganzen mystischer Frömmigkeit abzustoßen, sobald sie sein Werk selbst gefährdeten. Als in den Spiritualisten und Täufern ihm die Mystik in verzerrter Gestalt entgegentrat, hielt er Abrechnung mit ihr. Wenn die Zwickauer Propheten Gespräche mit Gottes Majestät führten, denen jede Ehrfurcht mangelte, und sich dabei auf die Einheit zwischen Gott und Mensch beriefen, so empfand Luther diese Zudringlichkeit als Blasphemie. Im spiritualistischen Antinomismus und den kommunistischen Forderungen der Täufer, in den vulkanischen Ausbrüchen des religiösen Fanatismus konnte er nichts mehr von der Mystik entdecken, der er einst zugetan war. Einen Damm nach dem anderen errichtete er darum wider diese wildstürmenden Bewegungen, um die gesunde reformatorische Frömmigkeit zu schützen. Er wehrte sich gegen die Bestreitung des objektiven Charakters der Sakramente und gegen das Pochen auf das innere Wort, wie es bei den „himmlischen Propheten" üblich war; die mystizistischen Sakraments- und Schriftverächter fanden in ihm einen rücksichtslosen Gegner. Gaukelwerk und des Teufels Alfänzerei war ihm die Anpreisung des Heilswegs, den die neuen Propheten mit den tölpischen Ausdrücken „Entgröbung, Studierung, Verwunderung, Langeweil" bezeichneten. „Die Propheten", sagte er, „lehren an keinem Ort, wie man doch solle der Sünden los werden, gut Gewissen kriegen und ein friedsam, fröhlich Herz zu gewinnen, daran alle Macht liegt".[14])

[14]) H. Hering: Die Mystik Luthers. Leipzig, 1879. S. 269 ff.

Luthers Kampf gegen den Mystizismus war eine geschichtliche Notwendigkeit. Angesichts dieser verworrenen, gährenden und vor keinen Bizarrerien geschützten Religiosität mußten die Geister durch Katechismen und Lehrschriften diszipliniert und mußte für ein geordnetes Kirchenwesen gesorgt werden. Luther gab sein ursprüngliches Gemeindeideal auf, um die Kirche nicht in Sekten sich zerspalten zu lassen. Die alten Ideale des Reformators litten not. Die Predigt verhärtete und wurde lehrhaft, die Bedeutung des Gesetzes wurde nachdrücklich betont und damit die Bußlehre Luthers getrübt. Glaube und Kreuzigung des alten Menschen wurden nicht mehr als zwei Seiten desselben geistlichen Vorganges betrachtet, sondern traten auseinander; das religiöse und ethische Leben standen nicht mehr in der engen Verbindung, wie zu Anfang. Der Protestantismus gewann allmählich die eckigen Züge des späteren Luthertums.

Mit starker Faust ward der Mystizismus niedergeschlagen. Dabei wurden jedoch auch viele Keime zu einer fruchtbaren protestantischen Ausgestaltung seiner Ideen zu Grunde gerichtet. Gerade bei den Spiritualisten der Reformationszeit waren Forderungen und Gedanken entwickelt, welche dem modernen Protestantismus selbstverständlich zu sein scheinen. Hätzer schied zwischen dem geschichtlichen Christus und dem in den Gläubigen wirkenden Christusgeist; Sebastian Franck forderte Gewissensfreiheit im Namen der Religion; Bünderlin sprach von Heidenmission. Die Proteste gegen die katholisierende Sakramentslehre Luthers, die Überschätzung der Schriftautorität und das Landeskirchentum entstammten religiösen Motiven, die heute durchaus als solche gewürdigt werden; ja selbst das Zerrbild des Münster'schen Gottesstaates lag in der Linie der theokratischen Ideale eines Calvin. Tröltsch[15]) betont weiter noch, daß die Anerkennung fortschreitender Offenbarungen den Entwicklungsgedanken vorbereitete und die starke Subjektivierung des Wahrheitsbegriffes dem Toleranzgedanken den Weg bahnte. Die Laienfrömmigkeit, welche unter dem Hauche der Mystik stets wieder aufblühte, wurde unter die Bevormundung schriftverständiger Theologen gestellt, die religiöse Regsamkeit und Produktivität wurde damit unterbunden, die sittliche Selbstzucht gelockert durch die einseitige Ausbildung der Lehre von der stellvertretenden Genugtuung.

Der Calvinismus nahm noch weniger mystische Elemente in sich auf als das Luthertum. Calvins schroff personalistischer Gottesgedanke ertrug keine Erweichungen. Der Reformator konnte seinem ganzen Charakter nach kein inneres Verhältnis zur Mystik finden. Den Areopagiten verwarf er; aber auch vor der deutschen Theologie warnte er als einem gefährlichen Buch, das sein Gift unter einer täuschenden Oberfläche verberge. Die Calvinsche Gemeindedisziplin litt lange Zeit keine freie Entfaltung individueller

[15]) Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit. Hinneberg's Kultur der Gegenwart. 2. Aufl. S. 514.

Religiosität. Lebens- und Lehräußerungen, die sich nicht nach der Norm der Schrift als berechtigt ausweisen konnten, wurden unterdrückt. Auch der Zwinglianismus schied trotz seiner inneren Verwandtschaft mit dem Panentheismus der Renaissance die Mystik aus, aus Selbsterhaltungstrieb, in Opposition gegen ihren Mißbrauch durch die Sektierer.

IV.

Aber die aus dem Dienst der neuen Konfession entlassene mystische Frömmigkeit hielt bald wieder ihren Einzug, als das Reformationswerk im Dogmatismus zu versteinern drohte. Am Ende des 16. Jahrhunderts wurden in der asketischen Literatur bereits die Klassiker der mittelalterlichen Mystik reichlich benutzt. Die Nachfolge Christi, die angeblich von Thomas a Kempis stammte und eine Mischform Augustinischer, Bernhardinischer und niederländischer Mystik darstellte, wurde auch in protestantischen Kreisen ein beliebtes Erbauungsbuch.[16]) Stephanus Prätorius, Martin Moller und vor allem der vielgelesene Arnd sorgten für eine weitere Verbreitung und Vertiefung der mystischen Frömmigkeit. Die offizielle Orthodoxie erhob zwar Einspruch gegen den katholischen Import, eröffnete aber selbst ein Hinterpförtchen für den Eingang der Mystik durch die Aufnahme der Lehre von der unio mystica. Das Kirchenlied verdankte in dieser Zeit seine Wirkungskraft der Verwertung Bernhardinischer Christusdevotion. Die Besingung des Leidens und Sterbens Jesu trat in den Mittelpunkt der religiösen Poesie, was um so leichter geschehen konnte, als das geschärfte Sünden- und Gnadenbewußtsein der Protestanten sich an den Kruzifixus hielt.

So drang die Mystik in tausend Rinnsaalen wieder in die evangelische Frömmigkeit ein und half den Boden bereiten für den Pietismus. Vor allem schuf die reformierte Kirche der Niederlande der Mystik weiten Raum. Der orthodoxe Calvinist Gisbert Dont rühmte, bei scharfer Ablehnung des ekstatischen Mystizismus, Taulers Predigten und Thomas a Kempis und benutzte in seinen Asketika bei der Besprechung der Meditation, des Gebets und der Buße ebensowohl reformierte als katholische mystische Quellen. Jodocus von Lodenstein urteilte über die mystische Theologie, daß sie „in gesundem Sinne verstanden, eine Beschreibung von der Praxis und Übung der heiligen Wahrheit ist, welche vorstellt den verborgenen Mensch des Herzens, die Gefühle, Bewegungen und Wirkungen eines Menschen, in dem Christus wohnt, und der geleitet wird durch den heiligen Geist. Ein Ozean von tausenderlei Gedanken, welche über die ganze Gottesgelehrtheit und all ihre Teile sich erstreckt, in dem Bestreben, die Lehren und Leitungen des heiligen Geistes darüber auszudrücken und die Selbstverleugnung zu befördern. In diesem Sinne ist die mystische Theologie nicht zu mißbilligen, sondern zu erstreben; sie ist nichts anderes

[16]) Vgl. Hunzinger: Das Frömmigkeitsideal der Imitatio Christi. Neue kirchliche Zeitschrift XVII S. 534 ff.

als die reformierte Theologie selbst, sofern dieselbe durch Gottes Geist in den Gläubigen, den Gliedern an Christi mystischem Leibe mitgeteilt ist."[17])

In diesen Worten ist der Weg angedeutet, der vom schroffen Felsen der Calvinschen Dogmatik in das Land der Mystik führt. Die Gläubigen bilden Glieder an Christi mystischem Leib, eine Anschauung, die auf dem Boden der Neutestamentlichen Mystik gewachsen war; das Testimonium spiritus sancti, das nach Calvins Lehre die Wohltaten Gottes durch Christus den Gliedern der Kirche zu eigen macht, konnte leicht umgedeutet werden in das unerschaffene innere Wort, das dem Mystiker innewohnt und ihn erleuchtet. Die Lehre von der Majestät und Ehre Gottes konnte in zweifacher Hinsicht auf die ethischen Anschauungen wirken. Entweder der Gläubige fühlte sich durch die Souveränität Gottes erhoben und zu angespannter Aktivität im Dienste dieses Gottes verpflichtet; oder er empfand dem Allmachtswillen dieses prädestinierenden Gottes gegenüber seine Unwürdigkeit und Nichtigkeit. Die Selbstverleugnung, die Calvin verlangte, konnte zur Forderung der Selbstvernichtung gesteigert werden. Lodensteyn streift schon den Quietismus; mystische Elemente finden sich zahlreich bei Johann und Wilhelm Teelinck, Theodor und Wilhelm von Brakel und Hermann Witsius. Bei dem niederländischen Mystiker des 18. Jahrhunderts Schortinghuis ist der Quietismus voll ausgebildet. In seinem Hauptwerk, dem „innerlichen Christentum" (1740), entwickelte er die Lehre von dem fünffachen Nichts des begnadigten Menschen, derzufolge „der Mensch Gott gegenüber nichts will, nichts kann, nichts weiß, nichts hat, nichts taugt. Daher ist der begnadigte Mensch wesentlich ein in seiner Natürlichkeit und Selbstheit vernichtigter Mensch, in welchem als in einem bloßen Werkzeuge Gottes nicht mehr das eigne Leben, Wollen und Wissen und Können des Menschen, sondern nur das Leben, Wollen, Wissen und Können Gottes wohnt. Der Mensch hat darum danach zu trachten, daß dieses fünffache Nichts zur Wirklichkeit und von ihm in vollster Passivität ausgeübt werde. Dann gelangt der Mensch ohne alles Meditieren zur wahren Einheit mit Gott und auch, durch das innere Licht, welches die letztere mit sich bringt, zur wahren Erkenntnis der Schrift, indem ihm dann das Verständnis des verborgenen, mystischen Schriftsinnes aufgeht. Alsdann befindet sich der Mensch im Stande der geistlichen Vollkommenheit."[18]) Hundert Jahre vor Schortinghuis hatte Theodor Brakel gesagt: „die wahre Glückseligkeit bestehe darin, daß die Seele mit Gott, dem vollkommenen Geist, vereinigt ist, ihn umhalst durch den Glauben und die Liebe, ihn fühlt durch innerliche Gnade und Zufriedenheit, Freude und Ruhe."

In Deutschland fand diese mystisch-quietistische Richtung ihren sympathischsten Vertreter in Gerhard Tersteegen. In seiner Dichtung ertönten

[17]) A Ritschl Geschichte des Pietismus I S. 167f.
[18]) Heppe: Geschichte der quietistischen Mystik in der kathol. Kirche. S. 493.

noch einmal die weichen Klänge der abgeklärten, die Tiefen Gottes suchenden Mystik der Gottesfreunde des Mittelalters; nur daß ein Calvinscher Grundton in ihr vor Verschwommenheit und Überschwänglichkeit bewahrte. Bei Tersteegen waren die mystischen Gedanken in der Form und dem Maße verarbeitet, wie sie die evangelische Kirche zur Befruchtung und Hebung ihrer Frömmigkeit ertragen kann. Von Jakob Böhmes theosophischen Spekulationen und Weigels Gnostizismus wurde ihr wenig Gewinn; von Angelus Silesius nahm sie einzelne Jesulieder auf, sein genialer „Cherubinischer Wandersmann" aber wurde von ihr als ein Kompendium pantheistischer Ketzereien empfunden.

Der Pietismus hatte in seiner Spenerschen Gestalt wenig Ähnlichkeit mit der Mystik. Weder hatte der Gottesbegriff einen pantheistischen Einschlag, noch war die Ethik quietistisch. Aber bei allem nüchternen Gewerbfleiß und aller verständig-kleinbürgerlichen Lebensregelung hatten die Pietisten mit den Mystikern einen starken Drang nach Hingabe des Herzens an Gott gemein, eine Sehnsucht nach Gemeinschaft mit Christus, die im kleinen Konventikel am ehesten gestillt wurde. Wo sie auf eine tiefinnerliche Religiosität in der Erbauungsliteratur stießen, griffen sie zu, unbekümmert darum, ob die Bücher katholisch oder evangelisch waren; die katholischen Mystiker Molinos, Madame de la Mothe Guyon wurden eifrig gelesen. Ein Gottfried Arnold († 1714) unternahm in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie die Verteidigung der Mystiker aller Schattierungen. Zinzendorf erneuerte und vertiefte die Bernhardinische Verehrung des Gekreuzigten.

Auch der Rationalismus erstickte die Mystik nicht. Als er die Herrschaft führte, hatte sie Anhänger in Collenbusch, Jung-Stilling, Lavater und Mathias Klaudius; und weisen schon Pietismus und Rationalismus, soweit sie als Typen der Frömmigkeit und Lebenshaltung betrachtet werden, gemeinsame Züge auf, so trafen auch Mystik und Rationalismus zusammen in der ungeschichtlichen Richtung ihrer Anschauungen und in der Gegnerschaft gegen religiöse Autoritäten. Das innere Wort, welches dem Mystiker seine Offenbarungen kundtut, war nun, ins Philosophische übersetzt, die Weltvernunft, die das Denken des Rationalisten bestimmte. Nur gegen die unklare Gefühligkeit wandte sich die Aufklärung; sie sah den Intellekt als einzigen Bahnbrecher zu den göttlichen Geheimnissen an.

Die Romantik belehrte sie eines andern. Mit ihrem dem Mittelalter zugewandten Interesse mußte sie auf die Mystik stoßen. Sie sah in ihr alsbald ihre geistige Schwester. Zartheit und Tiefe, Intuition und schwärmerisches Phantasieleben wurden von den Jünglingen Novalis und Wackenroder wieder zur Geltung gebracht; Friedrich Schlegel befaßte sich mit der indischen, Rückert mit der persischen Mystik. Die verborgenen Schätze der christlichen Mystik aber hob Schleiermacher in seinen „Reden

über die Religion". Er trennte die Religion von Metaphysik und Moral. Religion in Reinkultur zu besitzen, war ein mystisches Ideal. Verlegte er ferner die Religion in jene zentrale Funktion der Seele, in der Wille und Verstand noch geeint sind, so wiederholte er in dieser Gefühlslehre die alte Ansicht Eckharts und Taulers vom Seelengrund, in dem das göttliche Sein empfangen wird. Und mystische Bahnen wandelte er, wenn er das Wesen der Religion als den Sinn und Geschmack für das Unendliche bezeichnete und das Ewigsein in jedem Augenblick für das fundamentale religiöse Erleben erklärte.

V.

Wo der Protestantismus Jahrhunderte lang so eng mit der Mystik verschwistert war und soviel Stoffe von ihr aufgenommen hat, erhebt sich die Frage, welche Stellung er heute den mystischen Bewegungen gegenüber einzunehmen hat. Ist die mystische Liebhaberei nur ein Beleg dafür, daß die moderne Seele sich mit bewundernswerter Feinfühligkeit in die Mentalität vergangener Geschlechter versenken kann, weil ihr die Gegenwart zu wenig nahrhafte religiöse Kost bietet? Gewiß spielen literarische Launen und ästhetische Moden hier mit. Aber Maeterlinck gilt vielen Gebildeten als ein Prophet, dem sie Gefolgschaft leisten. Den theosophischen Zirkeln kann man trotz der okkultistischen und spiritistischen Neigungen ernstes religiöses Sehnen nicht absprechen; und wenn die Neumonisten die vom Rost dogmatischer Lehren gereinigten Waffen der alten Mystik gegen die protestantische Kirche ebenso brauchen wie gegen den Katholizismus, so fragt es sich doch, ob die Apologetik nicht allen Grund hat, ihre Geschütze nicht mehr ausschließlich auf die Naturwissenschaft und ihre Weltanschauung zu richten.

Zunächst ist anzuerkennen: Es liegt in der Mystik ein Typus der Frömmigkeit vor, der den Anlagen und elementaren religiösen Bedürfnissen vieler Menschen entspricht. Es handelt sich dabei meist um Persönlichkeiten, die eine ausgesprochene Neigung zur Selbstbetrachtung haben und die intimen Regungen der Seele verstehen wollen. Eine „wissenschaftliche Phänomenologie des religiösen Bewußtseins der Mystik",[19]) die Reischle einmal verlangt hat, würde klarlegen, daß nach einem Urteil Herrmanns „in der Fähigkeit, persönliches Leben zum Gegenstand der Beobachtung und Darstellung zu machen, die Mystik einen Höhepunkt bezeichnet, den der Protestantismus bisher nicht erreicht hat".[20]) Die Beschäftigung mit diesem Selbstbewußtsein führte die Mystik zum Gottesbewußtsein, in dessen Zergliederung sie Meisterin ist.

Wenn aber die Mystik auch nach der Meinung ihrer Gegner als

[19]) Max Reischle: Ein Wort zur Kontroverse über die Mystik in der Theologie. 1886. S. 9.

[20]) Herrmanns Verkehr des Christen mit Gott [2] S. 20.

„eine religiöse Erscheinung von hoher Vollendung“[21]) zu werten ist, bei welchem der protestantische Frömmigkeitstypen wird sie Unterkunft finden, oder inwieweit wird sie sich als selbständige und vom Protestantismus anerkannte Form des religiösen Lebens halten können? Der Protestantismus hat in den drei Jahrhunderten nach der Reformation drei Frömmigkeitstypen herausgearbeitet, den orthodoxen, pietistischen und rationalistischen, die eine Reihe von Nüancen und Schattierungen aufweisen, und zwischen denen Zwischenstufen genug liegen. In neuerer Zeit entsprechen diesen drei Arten eher der konfessionelle Typus, wie er sich in dogmatischen Rekonstruktions- und kirchlichen Reaktionsversuchen auslebt, der praktisch-pietistische, der ausgehend vom Gegensatz von Sünde und Gnade eine achtenswerte Betriebsamkeit auf dem Gebiet der inneren Mission entfaltet, sich vielfach aber auch in der Gemeinschaftsbewegung zu methodistischen Übertreibungen verführen läßt, und endlich der Typus der modernen Bildungsreligion, unter dem sowohl die arbeitskräftige, sozial- und historisch gerichtete Frömmigkeit der Schüler Ritschl's als der auf dem Boden der modernen Kultur für religiöse Ideale kämpfende Liberalismus zu befassen ist. Neutral und überkonfessionell wie sie ist, zeigt die Mystik keine besondere Verwandtschaft mit diesen in der Reformation begründeten Typen. Aber sie kann ihr Charisma ausnutzen, indem sie nach der kontemplativen Seite hin die protestantische Frömmigkeit vertieft. Die religiösen Kräfte, die zu Tage treten sollen in geduldiger Weltüberwindung und charakterfester Berufstreue, müssen gewonnen werden in Stunden der Sammlung, der Konzentration, der Versenkung in die ewigen Heilsquellen. Eine Frömmigkeit, die es an dieser steten inneren Erneuerung fehlen läßt, verweltlicht und endigt bestenfalls in einem kühlen, rigorosen Moralismus. Das Geheimnis der Innenfahrt aber besitzt die Mystik vor andern. Sie weiht in jene Stimmungen und Empfindungen ein, in denen die Seele sich von der Welt und ihren Relativitäten scheidet und sich im absoluten Sein Gottes erquickt. Sie löst die Fesseln, mit denen wir in die Endlichkeiten verstrickt sind und läßt uns frei im Unendlichen atmen. Mag man den göttlichen Trieb im Menschen nennen, wie man will, religiöses Apriori, religiöse Anlage; alles religiöse Denken und Leben beruht auf diesem unmittelbaren Gottesgefühl. Und zu ihm sucht die Mystik hinabzudringen.

Als Sondertypus wird sich die Mystik im Bereich des Protestantismus nicht durchsetzen können; aber sie hilft das mystische Element, das auch in der protestantischen Religiosität unerläßlich ist, bewahren und trägt damit zu deren Gesundhaltung bei.

Aber wo die Mystik mit ihren Schwächen auftritt bei Entkirchlichten, die bei ihr Frieden suchen, bei Stillen im Lande, die sich an ihren Werken erbauen, muß der Protestantismus sich bemühen, sie von ihrer Blutarmut

[21]) Herrmann a. a. O. S. 19.

zu heilen, indem er ihr von seinen eisenhaltigen Glaubensgedanken zuführt. Vom weiten Feld der Weltfremde, wo es einsam langsam wächst und schnell verdorrt, muß das Bäumlein der Mystik verpflanzt werden in den schirmenden Wald evangelischer Gemeindefrömmigkeit; da wird es stark werden, denn dafür zeugt die Geschichte der Mystik. Sie erzieht Menschen, die es ernst nehmen mit sich und ihrem Gott, Persönlichkeiten, die zu den Tiefen ihres eignen Seins sich durchkämpfen und in der Flucht der Tagesinteressen sich einen weltentnommenen Herzensfrieden erobern. Solche Waffenträger Gottes aber kann der Protestantismus brauchen.

Indische Renaissance.

Von **Felix Gotthelf.**

Als gegen Ende des achtzehnten und Anfang des neunzehnten Jahrhunderts die geistigen Schätze Indiens aus ihrer Jahrtausende langen Vergessenheit gezogen wurden, ahnten nur die Wenigsten, welche unabsehbare Bedeutung diese Wiederentdeckung für die gesamte Kultur des Abendlandes gewinnen sollte. Das Interesse daran war außer dem rein wissenschaftlichen zunächst nur ein ästhetisches. Es ist bekannt, mit welchem Entzücken die poetische Literatur der Inder Goethe erfüllte und welchen großen Einfluß sie auf sein eigenes Schaffen ausübte. Das „Vorspiel auf dem Theater" ist durch das indische Theater angeregt und indische Sagen und Legenden gaben ihm Stoffe zu einigen seiner schönsten Gedichte. In seiner herrlichen Ballade: „Der Gott und die Bajadere" atmet ein Geist verzeihender Milde und aufopfernder Liebe, der schon als eine erste vielversprechende Blüte der Vermählung indischen und christlichen Geistes betrachtet werden darf. Aber erst als die Philosophie sich seiner bemächtigte, konnte der indische Geist in seiner ganzen Tiefe erfaßt und für unsere Geisteskultur fruchtbar gemacht werden. Denn der Punkt, von dem in der altindischen Kultur alles andere wie von seinem Mittelpunkte ausstrahlt, ist die Philosophie. Der Tiefblick Schopenhauers ist nicht genug zu bewundern, der ihn befähigte, in dem von andern kaum beachteten Oupnekhat, einer verstümmelten und entstellten, von Anquetil Duperron in's lateinische übersetzten persischen Version der Upanishaden noch das Urbild indischer Weisheit zu erkennen. Seinem erstaunten und entzückten Auge zeigte sich, daß diese dreitausend Jahre alte Weisheitslehre innerlichst mit derjenigen übereinstimmte, die seinem eignen durch Kant geweckten philosophischen Geiste sich erschlossen hatte. Jedoch war es mangels guter und vollständiger deutscher Übersetzungen damals noch nicht möglich, den Kern der vedischen Literatur, die Atmanlehre, rein herauszuschälen, und den Brahmanismus vom Buddhismus klar zu sondern. So kam es, daß Schopenhauer noch

im Buddhismus die höchste Blüte indischer Weisheit und Religion zu erkennen glaubte, während wir heute darüber aufgeklärt sind, daß wir diese in dem viel älteren Brahmanismus zu suchen haben, dessen wichtigste Schriftdenkmäler, die Veden, das „alte Testament", und die Upanishaden, das „neue Testament der Inder", jene erhabene philosophische Glaubenslehre enthalten, aus der der Buddhismus schöpfte, die er aber vulgarisierte und des metaphysischen Geistes beraubte.

Diese definitive Aufklärung verdanken wir hauptsächlich Paul Deussen, der durch seine vortreffliche Übersetzung und philosophische Ergründung der wichtigsten altbrahmanischen Sanskrit-Texte, besonders der Upanishaden, diesen Schatz indischen Wissens und Glaubens für uns erst gehoben hat. Jetzt erst sind wir befähigt, in die metaphysischen Tiefen indischen Geistes ganz hinabzutauchen und dort das Fundament aller wahren Philosophie und die Grundlage aller echten Religion zu erkennen. Das wichtigste Verdienst Deussens besteht darin, daß er die Atman-Lehre als den Kernpunkt der indischen Philosophie und Religion erkannte, sie tief ergründete und darstellte und ihre wesentliche Übereinstimmung mit der Philosophie Platos, Kants und Schopenhauers, wie auch mit dem esoterischen Gehalt des Christentums, insbesondere der mittelalterlichen Mystik, überzeugend nachwies. So verdanken wir Deussen die feste Fügung des Schlußgliedes der großen Kette, die das menschliche Denken der Jahrtausende umspannt. Wir lernen nun die große Geistestat Kants nicht mehr als die Entdeckung eines Neulandes, sondern als die Wiederentdeckung des uralten Heimatlandes alles menschlichen Denkens begreifen; denn der transszendentale Idealismus bildete schon vor dreitausend Jahren die Grundlage der Welt- und Gottesanschauung der Inder. Er bildet aber auch die mehr oder minder bewußte Grundanschauung des Platonismus, des Christentums und der Mystik. Wir sehen also in diesem höchsten Resultate deutschen Denkens, in Übereinstimmung mit dem indischen, eine harmonische Ausgleichung zwischen Religion und Philosophie sich anbahnen. Es ist der „Standpunkt der Versöhnung aller Gegensätze", der hiermit gewonnen wurde.

Die Wiedererweckung des griechischen Altertums brachte der modernen Menschheit die Versöhnung zwischen Sinnlichkeit und Geistigkeit; die indische Renaissance wird ihr die Versöhnung zwischen Wissen und Glauben schenken. Und gerade diese Versöhnung ist es, die unserer Zeit am meisten nottut, denn der unversöhnliche Zwiespalt zwischen Wissen und Glauben ist das schwerste und unheilvollste Gebrechen, an dem die moderne Menschheit krankt. Der letzte Grund dieses Übels liegt darin, daß unser Blick ausschließlich nach außen gerichtet ist, im Wissen wie im Glauben: beides ist bei uns empirisch. Draußen in der empirischen Welt suchen wir unser Wissen, draußen auch, im unendlichen Himmelsraum, unsern Gott und im

geschichtlichen Geschehen in der Zeit unsern Glaubensinhalt. Seitdem aber die Naturwissenschaft den Weltenraum entgöttert hat, seitdem die historische Forschung den geschichtlichen Glaubensinhalt erschüttert hat, ist für den empirischen Glauben kein Platz mehr. Die Wissenschaft hat gesiegt, und als übermütige Siegerin glaubt sie sich an die Stelle des Glaubens, die Physik an die Stelle der Metaphysik setzen zu können. Da ruft ihr Kant sein mächtiges Halt! entgegen. Mit der eignen Waffe, mit der exakten Denkmethode, zerstört er das eitle Wissen: Er weist nach, daß alles empirische Wissen bloße Form des Verstandes ist. — „Ich mußte das Wissen aufheben um zum Glauben Platz zu bekommen." Mit diesen Worten hat Kant seine Mission klar bezeichnet. Aber wo ist der Glaube, für den er Platz gewann? Der empirisch-historische Glaube ist durch die Kritik der reinen Vernunft mit zerstört worden. Der transszendentale Idealismus Kants hat ihm die Fundamente: Raum, Zeit und Kausalität untergraben. Wo ist der Glaube, der nicht mehr im Raum seinen Gott, in der Zeit seinen Inhalt sucht? Laßt den Raum zur Unendlichkeit, die Zeit zur Ewigkeit, den Schöpfer zur ersten Ursache werden! Was hilft es? Sie bleiben empirisch und sind mit dem Wissen aufgehoben. Wollen wir wieder zum Glauben gelangen, so gilt es, ihn auf einem andern Wissen neu aufzubauen, das nicht mehr empirisch ist.

Was bei Kant Resultat ist, war bei den alten Indern Ausgangspunkt: der transszendentale Idealismus. Ihnen war alles empirische Wissen Nichtwissen, avidyâ, und die empirische Realität war ihnen mâyâ, d.i. Täuschung, bloßer Schein. Welche Realität liegt aber diesem Schein zugrunde? Wo ist die vidyâ, das wahre Wissen zu suchen? — Dies ist die Frage, vor der die streng immanente Transszendentalphilosophie Kants Halt machen mußte: Das „Ding an sich" ist nicht empirisch zu erkennen. — Es gibt aber noch eine andere Art der Erkenntnis als die, die den Blick nach außen richtet. Der Inder richtete seinen Blick nach innen und gelangte auf dem Wege der inneren Selbstschau zur tiefsten Selbst- und Welterkenntnis. Da fand er, daß Zeit, Raum und Kausalität nur die Formen der Anschauung sind, durch die wir uns selbst die sich bewegende Vielheit, die wir Welt nennen, vortäuschen: Das „An sich seiende" dieser Welt, ihr wahres Wesen und Urprinzip muß also eine zeitlose, raumlose, ursachlose, ruhende Einheit sein. Diese Einheit nannte er das bráhman. Ist die empirische Realität, der Schleier der mâyâ, die Hülle, die es meinem Blick verbirgt, so muß ich sie beseitigen um das bráhman zu erschauen. Ich muß die Sinnenwelt entwurzeln. Doch wo fasse ich die Wurzel der Sinnenwelt? In mir selbst. Diese starke Wurzel ist trishnâ, der Durst nach Dasein, auch kâma, die Begierde, genannt. Zuerst muß also das eigensüchtige Begehren unterdrückt, der Durst nach Dasein zum Verlöschen gebracht werden. Was ist es aber, das das Begehren immer wieder auf's

neue anstachelt? Es sind die Sinne, die ihm die Objekte des Wünschens vorzaubern: die Sinne müssen also bezähmt werden, daß der Durst verlösche. Das sinnliche Erkennen ist aber an das empirische Denken geknüpft, kein Erkennen ohne Denken: Das empirische Denken muß also aufgegeben werden um die Sinne zu zähmen. So löse ich eine nach der andern von den Schalen meines empirischen Selbst, um auf den metaphysischen Kern, mein wahres, an sich seiendes Selbst zu gelangen. Es ist das, was allem Erkennen vorausgeht, es ist „der Erkenner des Erkennens". Es ist das undenkbare, unerkennbare, wunschlose Selbst, es ist der zeitlose, raumlose, ursachlose, göttliche Âtman. Habe ich ihn intuitiv erschaut, so ist die Welt entwurzelt, der Gegensatz von Subjekt und Objekt ist aufgehoben, es gibt keine Vielheit mehr, mein Selbst ist mit dem Selbst aller Wesen eins und identisch: Ich bin du, ich bin die Welt (tat tvam asi), ich bin das Brahman (aham brahma asmi), ich bin Gott: die mystische Vereinigung mit Gott, die unio mystica, ist zum Erlebnis geworden. Wer so aus der Vielheit zur göttlichen Einheit durchgedrungen ist, der ist von allen Leiden befreit. Denn nur die Begierde und der Wahn der Vielheit erzeugt das Leiden. Der Âtman aber ist Wonne, er ist das „Wonne-Selbst", die ewige Seligkeit. Wer ihn erschaut, der ist erlöst, der kehrt nie wieder in den Kreislauf der Geburt und des Todes (samsâra), der ist im Nirvâna; — ihm ist diese Welt erloschen, er ist im Jenseits, auch wenn sein Körper noch diesseits weilt.

Dieser Seelenzustand ist dem profanen Menschen unvorstellbar und er kann sich ihn nur als das Nichtsein, als die Vernichtung denken. Es ist aber derselbe Zustand, den Christus „das Himmelreich in Euch" nennt und den die Mystiker aller Zeiten und Länder übereinstimmend als höchste Wonne beschreiben, soweit sich das Unbeschreibliche beschreiben läßt. Es ist die ekstatische Verklärung des Heiligen, und ihm verwandt ist auch die höchste Ekstase des Künstlers. Und hier ist der Punkt, wo es auch uns weltlichen Menschen möglich ist, uns einen entfernten Begriff von der Wonne dieses Seelenzustandes zu machen. Wir brauchen uns nur der seligen Weltentrücktheit und tiefen Selbstversunkenheit zu erinnern, in die wir durch ein Beethovensches Adagio versetzt werden können. — Es ist aber nicht nur ein Zustand des Erkennens und Genießens in einem höheren Sinne, sondern wir müssen uns erinnern, daß er nur zu gewinnen ist durch den sittlichen Akt der Zähmung der Sinne und der Begierde. Somit ist das Nirvana auch ein Zustand höchster sittlicher Läuterung und Reinheit. Es wird uns so verständlich, warum der Inder das kosmische Weltprinzip, das „Ding an sich" als „Gebet" bezeichnet; denn Brahman bedeutet Gebet. In derselben Tiefe unsrer Seele, wo die Andacht zu Gott ihren Sitz hat, da ist auch Gott selbst zu suchen, da ist die wahre Erkenntnis und die höchste Sittlichkeit, da ist die wiedergefundene Einheit von Wissen und Glauben.

Die Atmanlehre ist weder Philosophie noch Religion in unserem Sinne, sondern sie ist die höhere Einheit beider. In ihr findet alle wahre Religion ihre metaphysische Begründung, und in ihr ist die tiefste Erkenntnis aller Philosophie, der transszendentale Idealismus, vorgedacht. — In dem Gegensatz von Maya und Atman ist Kants Gegensatz von Erscheinung und „Ding an sich" vorgebildet, in Nirvana erkennen wir sein transszendentes Reich der Freiheit, in Samsara sein immanentes Reich der Notwendigkeit. Auch in seinen religiösen Überzeugungen steht er unbewußt auf dem altindischen Boden: Seine Religion hat alles historische und dogmatische abgestreift, er kennt nicht den anthropomorphischen, persönlichen, von außen stoßenden Gott, er sucht ihn da, wo ihn auch die Inder fanden, im eigenen Innern, und er hört von dort her seine Stimme: den kategorischen Imperativ. In der Seelentiefe der sittlichen Persönlichkeit, dort wo der Atman thront, im Reich der Freiheit, dort sucht auch er seinen Gott. Aber dieses Reich liegt außerhalb der Grenzen der Philosophie, wenn man unter dieser nur die analytische Vernunft versteht, die wohl die Grenze der beiden Reiche festlegen, diese Grenze aber niemals überschreiten kann. Ethik und Religion liegen jenseits dieser Grenze, und so konnte Kant keine Brücke hinüberschlagen und seine Ethik blieb ohne zureichende metaphysische Begründung. Sie ist im wesentlichen dogmatisch, künstlich, ja inkonsequent. — Kant konnte wohl das Wissen zerstören, aber den Glauben auf dem Fundament eines höheren Wissens aufzubauen, das vermochte er nicht.

Das konnte erst seinem großen Schüler Schopenhauer gelingen, weil er auch zugleich ein Schüler der indischen Weisen war. Wie hier Kama und Maya, Wunsch und Wahn, so sind bei ihm Wille und Vorstellung die beiden sich polar ergänzenden Grundprinzipien der empirischen Welt. Wie dort die Begierde und der Wahn der Vielheit zugleich auch die Erzeuger des Leidens sind, so sind sie es auch bei Schopenhauer, und Leben ist deshalb identisch mit Leiden. Seine Weltanschauung ist pessimistisch wie die aller Kultur-Religionen. Er stellt aber das Leiden mehr in den Vordergrund als es der Brahmanismus tut. Er folgt hierin dem Buddhismus, dessen Angelpunkt die Lehre vom Leiden und der Aufhebung des Leidens bildet, und dessen Heilslehre deshalb streng genommen eudämonistisch ist: Buddhas Nirvana ist wesentlich Leidlosigkeit, während das Nirvana des Brahmanismus wesentlich Erkenntnis ist: Das Atman-Wissen. Dieses Wissen ist aber dem empirischen Bewußtsein nicht erreichbar. Bis hierhin darf die Philosophie nicht vordringen, will sie innerhalb der von Kant scharf gezogenen Grenze bleiben, und Schopenhauer ist sich dessen wohl bewußt: Seine Metaphysik bleibt streng innerhalb der Grenzen des Immanenten, aber er geht so nahe an die Grenze heran, daß er von seinem erhöhten Standpunkt einen Blick in das transszendente Reich werfen kann. Die so gewonnene Erkenntnis:

„Der Wille ist das Ding an sich" bildet den Übergang vom empirischen zum intuitiven Erkennen. Denn der Wille kann ebensowenig empirisch erkannt werden, wie das „Ding an sich", aber er kann von dem nach innen gewandten Blick intuitiv erkannt werden.

Streng genommen ist ja auch schon die Kantische Erkenntnis, daß der immanenten Erscheinung ein transszendentes Wesen zugrunde liegen müsse, intuitiv. Das was daran logisch-empirisch ist, ist nur das negative. Es ist die Erkenntnis, daß der nach außen gerichtete Blick keinen Wissens-*Inhalt* erfassen kann, da er an der Oberfläche der empirischen Erkenntnis-*form* haften bleibt. Die Erkenntnis aber, daß dieser Form ein Inhalt zu Grunde liege und daß dieser das „Ding an sich" sei, ist schon nicht mehr empirisch, sondern intuitiv. — Indem er die Möglichkeit synthetischer Sätze a priori untersuchte, richtete er den Blick der abendländischen Philosophie zum ersten Mal nach innen, statt nach außen und bezeichnete die Stelle, wo die Grenze der beiden Reiche überbrückt werden kann. — Kant war sich dessen auch klar bewußt, daß nicht sein Kritizismus, der das Wissen zerstörte, das letzte Ziel der deutschen Philosophie sein konnte. Wenn er für den Glauben Platz gewinnen wollte, so verstand er hierunter keinen dogmatischen Glauben, sondern nur einen metaphysisch begründeten Glauben, einen Glauben, der auch zugleich Wissen ist. Dieses Wissen hat uns Schopenhauer gegeben, und konnte nur er uns geben, weil nur er die unausgesprochene Weisung Kants verstand, die ihn wies, den Blick nach innen zu richten, und die ihm den Weg nach Indien zeigte, wo er das eine lernte was not tat: Intuition. — Wenn er nun gerade deshalb von H. S. Chamberlain für einen „Mystiker" erklärt wird, der Kant mißverstanden habe und dessen Philosophie deshalb wertlos sei, so ist dies um so verwunderlicher, als dieser geistvolle Schriftsteller einst selbst einer der ersten und begeistertsten Verkünder der „indischen Renaissance" war und die Notwendigkeit der Intuition und der Wendung des Blicks nach innen klar erkannte.

„Erkenne dich selbst"! dieses uralte Orakelwort, das aus den indischen und griechischen Mysterien herübertönte, ist durch die deutsche Philosophie wieder zu Ehren gekommen. Im eignen Selbst erkannte Kant die *Form* des Daseins als *Vorstellung*, ebendort erforschte Schopenhauer seinen *Inhalt* als **Wille**.

Wenn Schopenhauer das Ding an sich als „Wille" bezeichnet, so ist das nur ein Symbol, kein wissenschaftlicher Begriff. Denn das Unerkennbare läßt sich nicht erkennen und deshalb auch nicht nennen. Er hätte es ebenso gut Drang, Wunsch, Begierde, Kraft, Durst nach Dasein nennen können. Indem er aber an das im menschlichen Bewußtsein unzweifelhaft gegebene „Wollen" anknüpft, gewinnt er ein erkennbares Symbol für das Unerkennbare. Der Wille zum Leben ist dasselbe Symbol, das die indische

Philosophie Trishna nennt, der Durst nach Dasein, ohne den das empirische Dasein nicht denkbar ist Es ist damit nur gesagt, daß das transszendente Weltprinzip nicht empirisch, sondern nur intuitiv als innerer Bewußtseinszustand gedeutet werden kann. Damit wird die Wendung des Blicks von dem illusorischen „außen" nach dem untrüglichen „innen" vollzogen. — Aber ebensowenig wie der Inder in Trishna das göttliche Weltprinzip, das wahre „Ding an sich" erkennt, sondern erst in dem tiefer liegenden Brahman, das nur nach Verneinung von Trishna erschaut werden kann, ebensowenig erblickt Schopenhauer in dem sich bejahenden Willen das „Ding an sich" als letztes göttliches Weltwesen. Wir müssen ihn vielmehr als Urphänomen (im Goetheschen Sinne) des subjektiven Daseins betrachten, wie die „Vorstellung" das Urphänomen des objektiven Daseins ist. — Schopenhauers Philosophie ist streng immanent, und er vermeidet es daher in seiner Metaphysik ebenso wie Kant, die Grenze des Reiches der Notwendigkeit zu übersteigen, und sich in das transszendente Gebiet vorzuwagen, wo das „Ding an sich" liegt. Aber in der Ethik, deren Gegenstand ganz im transszendenten Reiche der Freiheit liegt, muß er ein Skanda werden, ein „Übersteiger", wie die Upanishad ganz im gleichen Sinne und mit derselben Wortwurzel (trans-scendens) sagt. An dieser Stelle, wo Kant inkonsequent wird und sich schließlich ohne einen „äußeren" Gott nicht mehr helfen kann, hier zeigt sich gerade die großartige Konsequenz der Schopenhauerschen Philosophie, die, ganz in Übereinstimmung mit ihrer großen indischen Lehrmeisterin, den Übertritt in das transszendente Reich durch den Akt der Verneinnng bewerkstelligt.

In dem Symbol: „Wille" sind Metaphysik und Ethik ineinander verankert, und aus ihm heraus lassen sich daher beide konsequent entwickeln. — Als metaphysisches Urprinzip betrachtet führt er zur Erkenntnis der Wesenseinheit alles Seienden und damit zur Durchschauung des principium individuationis: tatt vam asi. Diese rein metaphysische Erkenntnis bildet aber auch schon die Brücke zur Ethik. Denn sie führt zu der Einsicht, daß der sich bejahende, egoistische Wille sich selbst bekämpft, sich selbst zerfleischt, daß er mithin der Ursprung alles Bösen, aller Sünde, alles Leidens ist. Und hieraus folgt die ethische Notwendigkeit der Umkehr des Willens. Die Ausdrücke Bejahung und Verneinung sind schlecht gewählt. Denn der Wille als Urphänomen bleibt unverändert bestehen, er wird nur in eine völlig andere Richtung gelenkt. Die Pfeilrichtung des sich bejahenden Willens weist in das empirische Reich der Notwendigkeit, der Täuschung der Maya, in die Welt der Begierde (Kama), des Bösen, der Sünde und des Leidens; die Pfeilrichtung des sich verneinenden, d.h. des entgegengesetzt polarisierten Willens weist in das transszendente Reich der Freiheit, der höchsten Erkenntnis (Âtman), des Nirvana, in die Welt des Guten, der Sündlosigkeit und des Mitleidens. — Der Inder drückt dasselbe in

der kurzen Formel aus: Erst nach Aufhebung von Trishna gelange ich zum Brahman. Es zeigt sich nun immer klarer, daß das wahre Ding an sich, das göttliche Urprinzip auch bei Schopenhauer im Reich der Verneinung liegt, und auch er faßt es als inneren Zustand: Das Mitleid, das in letzter Konsequenz zur selbstaufopfernden Liebe führt, das ist das göttliche wahre Selbst, das ist der Âtman, das Ding an sich.

Die sich selbst aufopfernde Liebe um des Mitleids willen, das ist aber auch — Christus am Kreuz. Und so sehen wir hier die Synthese von indischem Wissen und christlichem Glauben durch die deutsche Philosophie vollzogen. — Der Inder erkennt: tat tvam asi und folgert daraus mit kühler Überlegung: „Tue deinem Nächsten nichts zu leide, denn in ihm leidest du selbst!" Hier ist die gesunde Farbe der sittlichen Entschließung von des Gedankens Blässe angekränkelt, es ist verkappter Egoismus. Erst wenn das Mitleid zur Umkehr des Willens und zur völligen Aufgebung des Egoismus geführt hat, dann ist es reif, das letzte Erlösungswort zu sprechen: „Tue deinem Nächsten Gutes, nicht um dir selbst in ihm Gutes zu tun, sondern . . . . . ?

Hier fehlt jede Möglichkeit einer vernünftigen Begründung, hier ist kein Gedanke mehr, hier ist nur noch der lebendige Herzschlag der Empfindung. Wir hören die frohe Botschaft: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!" Und wir glauben sie, auch ohne metaphysische Begründung, denn die christliche Liebe ist selbst lebendig gewordene Metaphysik.

Erkenntnis im höchsten Sinne, das ist das Ziel des Brahmanismus. Die Ethik ist ihm im wesentlichen nur Mittel zum Zweck der Erkenntnis, des höchsten Âtman-Wissens, das ohne sittliche Läuterung nicht zu erlangen ist. Aber dieses Wissen und die Erlösung durch dasselbe kann nur jeder einzelne für sich erstreben und so bleibt er trotz aller selbstverleugnenden Askese in einem gewissen Egoismus befangen, der allerdings durch die Erweiterung des „Ich" zu einem weltumspannenden Altruismus geworden ist, der seinen Kreis sogar weiter zieht als das Christentum: denn er umfaßt auch die Tiere. Aber die Menschenliebe im Sinne des Christentums kennt er nicht, die Liebe als treibende Kraft ist ihm fremd. Das Mitleid mit den Tieren bekommt durch den Glauben an die Seelenwanderung eine egoistische Färbung und das Mitleid mit den Menschen schlägt in der „Tschandala-Moral" in sein Gegenteil um. — Christus sagt nicht nur: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst"! Darin wäre vielleicht noch ein Erdenrest von Egoismus. Er sagt: „Liebe ihn mehr als dich selbst, liebe sogar deinen Feind, opfere dich für ihn auf!" Hierzu gehört eine viel stärkere Willensverneinung als zu dem indischen Mitleid und deshalb steht die christliche Liebe ethisch höher.

Die aus der Kraft des Gemütes ohne Vermittelung des Intellektes

geborene Liebe kann von vielen Menschen gefordert werden, auch von den „Armen im Geiste", ja gerade von diesen am ehesten.

Das Christentum wäre niemals Volksreligion geworden, wenn es eine philosophische Schulung des Geistes verlangte. Alle großen Weltreligionen, auch der Buddhismus, verzichten darauf. Den Armen im Geiste hat Christus gepredigt und ihnen bot er stärkere Stützen zur sittlichen Erhebung, als es irgend eine andere Religion, als es auch der Brahmanismus vermag. — Für sie gab es noch keinen Zwiespalt zwischen Wissen und Glauben, für sie gibt es ihn auch heute noch nicht. Aber der Armen im Geiste sind heute nur noch wenige, auch unter den Armen am Leibe. In unserem wissenschaftlichen Zeitalter überwiegen die „Reichen im Geiste", und daß auch diese in das „Himmelreich" eingehen, dazu kann ihnen die durch die Philosophie Kants und Schopenhauers wiedererweckte indische Weisheit dienen. Hier können die Wissenden ihren verlorenen Glauben wiederfinden und hierin beruht die große religiöse Bedeutung der indischen Renaissance für unsere Zeit.

Die starke moralische Stütze, welche der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele und an die Wiedervergeltung im Jenseits bietet, ist durch das Wissen stark in's Wanken gekommen. Die Wissenschaft hat den Himmel über den Wolken und die Hölle unter der Erde zerstört. Aber auch wenn sie noch bestünden, so muß uns doch die große Ungerechtigkeit, ja Widersinnigkeit unseres Vergeltungsglaubens sofort auffallen, wenn wir ihn mit dem indischen Wiedergeburtsglauben vergleichen. Ein kurzes Leben ist uns vergönnt, ein Augenblick nur in der Ewigkeit: und dieser Augenblick entscheidet unwiderruflich über unser ewiges Schicksal: welch eine Ungerechtigkeit! Das Leben ist ewig, hat aber doch einen Anfang: welch ein Widersinn! Woher kommen wir? Woher und warum diese Leiden, die das Leben der meisten Menschen schon auf Erden zur Hölle machen? — Das Dogma antwortet: Die Prüfung Gottes. — Warum prüft denn Gott gerade mich, der ich mir keines Fehls bewußt bin, und nicht meinen Nachbar, den Übeltäter, dem es gut geht bis an sein Ende?

Auf diese bange Frage nach der ewigen Gerechtigkeit gibt nur Indien eine befriedigende Antwort: Weil du die Leiden dieses deines jetzigen Lebens durch Übeltaten in einem früheren Leben selbst verschuldet hast; jener aber, dein Nachbar, genießt den Lohn für frühere gute Taten. Und strauchelst du auch diesmal wieder, so fürchte nicht, dann ewig und unwiderruflich verdammt zu sein nach deinem Tode. Du wirst in einem neuen Körper wiedergeboren werden, du wirst aufs neue durch die Schule des Lebens gehen. Es liegt nur an dir, dich zu bessern und dir durch gute Taten und reinen Wandel in immer neuen Geburten ein immer aufsteigend glücklicheres irdisches Los zu verdienen. Und wärst du auch der ärgste Sünder, und müßte deine Seele noch zur Strafe durch Tierleiber

wandern, so ist dir doch endlich die Erlösung aus dem Kreislauf der Geburten und des Todes gewiß: aus Samsara wirst auch du einst, wenn auch noch so spät, eingehen in Nirvana, wenn der Durst nach Dasein in dir erloschen sein wird und du durch höchste sittliche Läuterung reif geworden bist zur Erkenntnis des Atman. — Welche Gerechtigkeit! Welch ein wundervoller Trost für die Leidenden! Welch selige Hoffnung für den reuigen Sünder! Welch ein Sporn der Sittlichkeit! Welch eine starke Stütze im Kampf gegen die Sünde! — Und welche philosophische Wahrheit und Tiefe in diesem Glauben: Nicht die Willkür eines unerforschlichen Gottes außer mir, nein, der Gott in meiner eignen Brust, das sittliche Gesetz in mir ist es, wodurch mein Schicksal mit innerer Notwendigkeit gelenkt wird. Der Wiedergeburtsglaube enthält in mythologischer Form auch die tiefste metaphysische Wahrheit: Es ist der Wille zum Leben, dem das Leben gewiß ist, so lange er sich bejaht, und der so lange sich individualisiert, bis er sich selbst erkennt und sich selbst verneint. Aber auch mit der empirischen Naturerkenntnis steht dieser Glaube nicht im Widerspruch: Er ist eine großartige Erweiterung des Kausalitätsgesetzes, er ist ein Analogon des physikalischen Gesetzes von der Unzerstörbarkeit der Materie und der Erhaltung der Kraft, von der Umformung der Kraft in immer neue Formen. Und auch die vegetativen Gesetze der Selbststeuerung und der Entwickelung finden hier ihre Parallele. — Sind Himmel und Hölle durch das Wissen zerstört, so wird uns dafür hier ein Unsterblichkeitsglaube geboten, der mit dem höchsten Wissen vereinbar ist. Wie der Seelenwanderungsglaube aus Indien in die ägyptischen Mysterien und in die griechische Philosophie (Pythagoras) seinen Weg fand, so weisen auch manche Stellen in der Bibel darauf hin, daß er dem Judentum und dem Christentum ursprünglich nicht fremd war. Ist nach Christus das Himmelreich *in* uns, so kann es nicht *außer* uns sein. Es ist nur die falsche Richtung unseres Blickes, die uns immer außen suchen läßt, was innen ist. Die Vergeltung und das ewige Leben ist *in* uns, weiter besagt auch die indische Wiedergeburtslehre nichts und sie ist deshalb mit dem Christentum wohl vereinbar.

Der Glaube an die Seelenwanderung war vor Jahrtausenden und ist auch heute noch allgemeiner Volksglaube in Indien. Im übrigen aber steht die Religion des Volkes auf einer tiefen Stufe, denn es hat keinen Teil an der Atmanlehre. Diese war und ist das streng behütete Geheimnis eines engen Kreises Bevorzugter, eine Art Ordens-Mysterium, zu dessen Weihen nur Mitglieder der beiden obersten Kasten, der Brahmanen und der Kschatriya (Kriegerkaste, zu der auch die Könige gehören) zugelassen wurden. Aber nicht die Priesterkaste der Brahmanen, sondern Mitglieder der Kriegerkaste, die „Königs-Weisen", waren die ersten Begründer der Atmanlehre. — Die Brahmanen aber verstanden es, nach Ausrottung des Buddhismus die geistliche Herrschaft ganz an sich zu reißen. Sie über-

ließen das Volk einem barbarischen Götzendienst und abergläubischer Verdummung, da sie als wohlbezahlte Opferpriester daraus ihren Nutzen zogen. So wurden die niederen Kasten geistig und sozial unterdrückt, die Schranken aber, welche die Kasten trennten, zu unübersteiglichen gemacht. Die letzte Konsequenz dieses auf Rassengegensätzen beruhenden Kastenwesens war die Ausstoßung ganzer Stämme aus jeder Kastengemeinschaft: Die Tschandala oder Paria waren und sind heute noch rechtlos und vogelfrei, unrein und niedriger geachtet als die Tiere. Eine Kuh im Schlafe zu stören galt als Sünde, einen Tschandala zu töten war erlaubt. Wir sehen in dieser furchtbaren Ungerechtigkeit, die Indien zum Fluche geworden ist, das zeitliche Gegenbild gegen die so segensvolle ewige Gerechtigkeit des Seelenwanderungsglaubens.

Man wird allerdings das Kasten-Dogma (es ist ein religiöses Dogma, nicht bloß eine soziale Einrichtung) etwas milder beurteilen, wenn man bedenkt, daß es nur der konsequenteste und auf die Spitze getriebene Ausdruck eines Prinzips war, das bei allen Völkern des Altertums Geltung hatte: des Prinzips der Überordnung der Rasse über die Persönlichkeit. Ja, wir erkennen darin sogar ein allgemeines Naturprinzip: der Natur liegt alles an der Erhaltung der Art, nichts an der Erhaltung des Individuums. Über dieses Natur-Niveau konnten sich die antiken Völker trotz aller Kultur nie erheben. Erst das Christentum überwand dieses Prinzip und setzte an seine Stelle den Begriff der Würde der Persönlichkeit. Es befreite den Menschen aus dem Kerker der Rasse. Deshalb beginnt mit ihm die neue Zeit und die Möglichkeit einer höheren Kultur. — Ähnliches wurde auch im Buddhismus erstrebt, aber nicht erreicht. Buddha ignorierte zwar die Kaste, aber er hob sie nicht auf. Der Buddhismus ist ursprünglich und wesentlich ein Mönchsorden, er ordnet die freie Persönlichkeit der mönchischen Gemeinschaft unter, und wer außerhalb dieser steht, ist doch nur ein Profaner und bleibt dem Kasten-Gesetz unterworfen. Der Buddhismus predigte zwar Duldung und Milde, aber er fand das mächtige Zauberwort nicht, das allein die Welt erlösen konnte: die Liebe. Ich kann den Mißachteten wohl schonen und dulden, aber lieben kann ich ihn nur, wenn ich ihn als Persönlichkeit achte und mir gleich setze. Die Kaste schließt aber die Persönlichkeit aus.

Das Kasten-Dogma, welches identisch ist mit dem Rassen-Dogma, war nur ersprießlich in jener jugendlichen Blütezeit der Völker, wo die ungebrochene Kraft der Rasse sich noch in jeder einzelnen Persönlichkeit der Volksgemeinschaft, die zugleich Rassengemeinschaft war, äußern konnte. Es war die Zeit, da noch jeder Einzelne Held, Priester und Dichter in einer Person war, die Zeit der Entstehung der Mythen, jener wahrhaft genialen Geistesprodukte, an deren Schöpfung wir uns alle Mitglieder der Gemeinschaft in nahezu gleicher Weise beteiligt denken müssen. In dieser Zeit

durfte die Rasse alles, das Individuum nichts gelten. Schon die Angehörigkeit zur Rasse, die sich als genial erkannt hatte, verbürgte Genialität während die Angehörigkeit zu fremden als minderwertig erkannten Rassen sie ausschloß. So durften die Schöpfer des Veda, als sie erobernd nach Indien vordrangen und mit tiefer stehenden Rassen in Berührung traten, sich von diesen als Arya absondern; so durfte der Hellene den Nicht-Hellenen als einen Barbaren mißachten; so durften sich die Juden für das auserwählte Volk halten: das war der allgemeine antike Standpunkt, und er wurde beibehalten, auch als die Rassen längst ihre geniale Produktivität verloren hatten. Dieser hochmütige Anspruch der ungenial gewordenen Rasse führte bei den Brahmanen wie bei den Juden zur Verknöcherung des Inhalts ihrer religiösen Kultur im „Gesetz" und zur Veräußerlichung ihrer Form in der „Werkgerechtigkeit". Beide aber, Brahmanen wie Juden, wurden zu Hohenpriestern, Schriftgelehrten und Pharisäern, und gegen sie hatte nun die geniale Persönlichkeit den Kampf zu kämpfen um die Befreiung der Persönlichkeit und die Aufhebung des Gesetzes. Gautama Buddha hatte den leichteren Kampf, denn schon vor ihm war das Gesetz, der Veda, durch die Upanishaden aufgehoben. Dennoch gelang ihm nicht die volle Befreiung der Persönlichkeit. — Jesus Christus hatte den schwereren Kampf, denn die ihm durch die Propheten getane Vorarbeit war durch das siegreiche Pharisäertum wieder zurückgedrängt worden. Er fand den Geist seines Volkes in voller Erstarrung, und nur die Flamme der Liebe konnte ihn zum Schmelzen bringen. Dieser Schmelzungsprozeß mußte bei der Einzelpersönlichkeit beginnen. Um die „Rasse" zur „Menschheit" zu erwecken, mußte er Persönlichkeiten schaffen. Nicht durch die Lehre, nicht durch das Wort, nur durch die Tat konnte er den innersten Liebesgehalt seiner Persönlichkeit offenbaren und auf andre übertragen. Durch das Selbstopfer der Liebe am Kreuz gibt sich die geniale Persönlichkeit der ungenialen Masse hin, teilt jedem Einzelnen durch die in ihm erweckte Kraft der Liebe ihren eignen innersten Gehalt mit und schafft so neue ihr ähnliche Persönlichkeiten. Der symbolische Ausdruck für dieses Mysterium ist das Sakrament der Kommunion. — Persönlichkeit ist Gnade, Rasse aber ist das Gesetz, das durch die Gnade überwunden wird Unsere Kultur ist die Kultur der begnadeten Persönlichkeit, wie die antike Kultur die Kultur der begnadeten Rasse war. Das ist das Verhängnis sowohl des Judentums wie auch des Brahmanentums, daß sie beide unbelehrt an diesem längst überwundenen antiken Standpunkt festhalten. Diejenigen aber, die heute in der Christenheit wieder die Rasse an die Stelle der Persönlichkeit setzen wollen, negieren das Christentum. Sie kehren zurück zum alttestamentarischen Standpunkt, sie sind die Pharisäer und Schriftgelehrten, und die arische Rasse ist das auserwählte Volk. Sie sind die Brahmanen und jeder Nichtarier ist ein Tschandala. Wir können im heutigen Indien sehen, wohin das Rassen-

Dogma geführt hat. Vor dieser Art indischer Renaissance muß ernstlich gewarnt werden. —

Wie das auf unsicheren Theorien begründete Rassen-Dogma, so haben auch noch andere wissenschaftliche Dogmen in unserer so sehr „wissenschaftlichen" Zeit weit verbreitete Geltung erlangt. Denn je mangelhafter eine Theorie begründet ist, um so eher wird sie zum Dogma. Wie im Mittelalter der Glaube das Wissen, so vergewaltigt in unserer Zeit das Wissen den Glauben. Soll sich z.B. heutzutage Jemand für Glaubensdinge überhaupt noch ernsthaft interessieren, so muß er sie „wissenschaftlich" behandelt sehen. Ob der biblische Schöpfungsmythus hebräischen oder babylonischen Ursprungs, ob Christus ein Arier oder ein Nichtarier gewesen sei, ob Christus überhaupt gelebt habe, das sind sogenannte religiöse Fragen, die unsere Mitwelt fast einzig noch interessieren. Das ist aber keine Versöhnung von Glauben und Wissen, das ist Glaubens-Materialismus. — Ich will damit nicht sagen, daß solche Fragen überhaupt nicht erörtert werden sollen. Aber wir müssen uns darüber klar werden, daß es rein wissenschaftliche Fragen sind, die mit Religion auch nicht das geringste zu tun haben.

In der Wissenschaft ist der empirische Materialismus berechtigt; in der Naturwissenschaft sogar notwendig. Ihm verdanken die exakten Wissenschaften und die Technik ihre glänzenden Erfolge, die mit Recht den Stolz der neuen Zeit bilden. Aber wenn er sich vom Diener zum Herrn des Denkens aufwerfen will, dann muß er in seine Schranken zurückgewiesen werden. Er kann niemals Weltanschauung werden, oder das „Welträtsel" lösen, weil er sich ja immer nur auf die Form, niemals auf den Inhalt der Welt bezieht. — Das wissen auch diejenigen unserer Gelehrten, die durch die Schule Kants gegangen sind; und deshalb lassen sie sich nicht in das Bockshorn des sogenannten wissenschaftlichen Monismus jagen, der in naiver Unwissenheit den Thron der Philosophie usurpieren will. Der empirische Materialismus hat nur Sinn, wenn er den transzendentalen Idealismus voraussetzt. Dies sollte ganz besonders von denjenigen beachtet werden, die das Wissen dem Volke zugänglich machen wollen. Es ist ein gutes und edles Streben, aber es gereicht dem Volke eher zum Fluche als zum Segen, wenn das ihm vermittelte Wissen bloß das empirische ist. — Lehrt das Volk mathematisch-physikalisch denken, lehrt es die Natur begreifen und historisch klar sehen! Aber lehrt es auch nach innen zu blicken und sich selbst zu erkennen! Öffnet allen die Pforten des auf metaphysischem Wissen neu begründeten Glaubens, gebt ihnen durch die Upanishaden das Christentum wieder. Durch das rein materialistische Wissen verschließt ihr denen, die aus dem äußeren irdischen Paradiese verstoßen sind, auch noch das himmlische, das innen ist, und treibt sie der Verzweiflung und der Empörung in die Arme.

Wie sehr die Sehnsucht nach der Versöhnung von Wissen und Glauben schon jetzt in weiten Volkskreisen lebendig ist, zeigt die über die ganze Welt verbreitete theosophische Bewegung. Ihr unbestreitbar großes Verdienst besteht darin, daß sie die philosophisch-religiösen Schriften des alten Indiens in brauchbaren Übersetzungen weiten Kreisen zugänglich gemacht, das Verständnis dafür durch Herbeiziehung der christlichen Mystik geweckt und auf die Übereinstimmung des esoterischen Gehalts aller Kulturreligionen versöhnend hingewiesen hat. — Aber sie glaubte die Vermählung indischen Wissens mit christlichem Glauben direkt, ohne Vermittelung der Kant-Schopenhauerschen Philosophie vollziehen zu können. Sie glaubte des kritischen Denkens entraten zu können und geriet dadurch auf die bedenklichen Bahnen des Occultismus und Spiritismus, jener ja auch in Indien so weit verbreiteten Formen des Aberglaubens, die auf transzendentem Materialismus beruhen und für das wahre Glaubenswissen viel schädlicher sind als der empirische Materialismus. Nein, der Weg nach Indien geht nur durch den Kritizismus und die Ethik des Mitleids hindurch und für dieses höchste Glaubens-Wissen hat Deussen den rechten Katechismus geschrieben: „Die Elemente der Metaphysik". Das ist Philosophie und Christentum zugleich, das ist eine deutsche Upanishad.

Aber auch jene Wundersucht des Occultismus ist ein Zeichen des Sehnens unserer Zeit nach religiöser Vertiefung. Die Gnade, die geniale d.h. göttliche Erleuchtung, das Erwachen, die ekstatische innere Gottesschau, ja selbst jede sittliche Handlung, das sind gewiß übernatürliche Wunder, die nicht mehr aus der immanenten Notwendigkeit physischen Geschehens, sondern nur noch aus der transzendenten Freiheit zu verstehen sind. — Um diese metaphysischen Vorgänge auch den Uneingeweihten verständlich zu machen, hat die Religion von je her zu Symbolen gegriffen. Die Veden und Upanishaden, die buddhistischen und christlichen Mythen und Legenden sind daher reich an Zeichen und Wundern, die metaphysisch verstanden werden müssen. Physisch verstanden, sind sie der Keim alles Aberglaubens und verhängnisvollen Irrwahns geworden. — Den Wundersüchtigen unserer Tage muß daher gesagt werden: Da wo ihr es suchet, in der natürlichen Außenwelt, werdet ihr das übernatürliche Wunder niemals finden; suchet es da, wo es einzig waltet: in der Tiefe eurer Innenwelt. — Naturwissenschaft und Technik haben uns seit einem Jahrhundert natürliche Wunder erschlossen, wie sie sich die Magie und Zauberei aller früheren Zeiten nicht einmal hätte träumen lassen. Entzückt haben wir uns an das wissenschaftliche Wunder der Außenwelt verloren und das religiöse Wunder der Innenwelt bliebe uns verschlossen, wenn nicht die unerlöschliche Sehnsucht danach sich einen andern Weg gebahnt hätte, es immer wieder zu offenbaren.

Ist das Wunder des Glaubens liebstes Kind, so ist die Kunst des

Glaubens liebste Schwester. Denn sie ist auch ein Wunder der Innenwelt und ihre Aufgabe ist es, uns das Innen-Wunder des Glaubens zurückzurufen oder, wenn wir ihm ganz abgestorben sind, es uns zu ersetzen. — Die künstlerische Ekstase unterscheidet sich von der religiösen wesentlich dadurch, daß sie der Vermittelung durch die Sinne bedarf und nur durch diese übertragbar ist. Ihr Inhalt ist aber dem der religiösen Ekstase nahe verwandt, denn er ist in ihren höchsten Erscheinungsformen nichts anderes als das religiöse Erlebnis selbst. Religion und Kunst sind Schwestern, aber die Religion ist die Ältere. Deshalb kann wohl Religion ohne Kunst sein, wahre Kunst aber niemals ohne Religion. Wendet die Religion ihren Blick nur nach innen in die metaphysischen Tiefen der Innenwelt, so wendet die Kunst ihr Auge zugleich nach innen und nach außen. Die empirische Erscheinungswelt, die sie gestaltet, ist das Symbol der metaphysischen Innenwelt. In ihr lernen wir daher auch am besten das sinnlich wahrnehmbare Wunder als Symbol für das übersinnliche, an sich nicht mitteilbare Wunder des religiösen Erlebnisses verstehen. Ja, es gibt gar kein anderes Mittel, durch welches dieses höchste Erlebnis denjenigen, die nicht selbst damit begnadet sind, mitgeteilt werden könnte: Die künstlerische Ekstase ist die Vermittlerin der religiösen Ekstase.

Und gerade diejenige Kunst, die, fast völlig losgelöst von der sinnlichen Erscheinung und, ganz nach innen gewendet, selbst nur noch Ekstase ist, sie wird für unser nach außen gewendetes, materialistisches Zeitalter der Engel, der ihm das verloren gegangene Heiltum inneren Erlebens und Schauens wiederbringt. — Es ist durchaus kein Zufall, sondern erscheint als eine beinahe providentielle Notwendigkeit, daß die innerlichste aller Künste in dem äußerlichsten aller Zeitalter, daß die Tonkunst im Zeitalter der Maschine ihre höchste Blüte erreicht. Der musikalische Taumel, der die Welt wie nie zuvor erfaßt hat, ist nichts anderes als die Sehnsucht nach dem erlösenden ekstatischen Erlebnis, nach dem Paradiese des Glaubens, aus dem die Menschheit verstoßen ist, da sie allzuviel von der Frucht des Baumes der Erkenntnis genossen hat.

Im dämonischen Drange nach Erkenntnis und Beherrschung der Natur und nach sinnlichem Genießen hatte einst Faust sein Seelenheil verloren. — Der Dichter dieses ersten Erlösungsdramas durchschaute und durchfühlte tief die Tragödie des erlösungsbedürftigen modernen Menschen, die sich ja in seiner eignen Brust abspielte. Und er erkannte mit prophetischem Blick die Erlöserin, die sich zu uns herabließ, uns aus dem Chaos der Wissens-Hölle zu retten:

„Das Ewig Weibliche
Zieht uns hinan."

Es ist der Glaube an die erlösende Liebe. — Dieser Glaube kann uns aber nicht mehr durch das dichterische Wort allein vermittelt werden.

Das Mysterium des religiösen Erlebnisses, das den versöhnenden Schluß des Dramas bildet, in dem die Erlösung des Wissens durch den Glauben sich darstellt, klingt aus in ein verzücktes, abgebrochenes, kaum noch verständliches Stammeln, es „redet mit Zungen" wie die vom heiligen Geiste verzückten Jünger. Die aber solches Zungenreden in den Upanishaden und den Schriften aller Mystiker zu deuten gelernt haben, können dies hier nur mit noch viel unzulänglicheren nüchternen Worten tun. Vergebliches Bemühen, „metaphysische Intuitionen in empirische Erkenntnisformen einzukleiden!" Für dieses tiefstinnere Erleben ist dem Menschen nur ein Entäußerungsorgan gegeben: Die Musik. Sie befähigte unsern letzten und größten dramatischen Meister, das Unzulängliche zum Ereignis werden zu lassen und das Unbeschreibliche zu tun, denn sie ist selbst das ewig Weibliche, das uns hinanzieht. – „Ich kann den Geist der Musik nicht anders fassen, als in der Liebe." So bezeichnete Richard Wagner selbst die Kunst, die ihn einzig befähigte, das Mysterium des religiösen Erlebnisses der danach schmachtenden Menschheit zum untrüglichsten Verständnis zu bringen: Das Mysterium der Erlösung des Glaubens durch das Wissen. –

„Die Wunde schließt
der Speer nur, der sie schlug."

Das heißt: Die Wunde die dem Glauben durch das Wissen geschlagen wurde, kann auch nur durch das Wissen wieder geschlossen werden. Aber nur durch das von außen nach innen gewendete Wissen, durch das metaphysische, intuitive Wissen. Es ist das Wissen des tat tvam asi, das aus dem Mitleid geborene Wissen, das nur der sittlich reinen, nicht vom empirischen Wissen geblendeten Seele erblüht:

„Durch Mitleid wissend,
der reine Tor."

Parsifal bringt den Speer des Wissens zum Gralskelche des Glaubens zurück, und beide Heiltümer, nun wieder mit einander vereint, wirken:

„Höchsten Heiles Wunder:
Erlösung dem Erlöser."

Der Erlöser in uns, d.h. der Glaube, ist durch das Wissen erlöst:

„Der Glaube lebt."

Dies ist das religiöse Erlebnis, das innere Wunder, dessen hier die Menschheit durch die Kunst teilhaftig wird. Aber nicht durch das Wort, nicht durch den Dichter. Der bringt nur die Botschaft:

„Die Botschaft hör' ich wohl,
allein mir fehlt der Glaube."

Den Glauben bringt die mystische Wunderkraft der Musik, die unsre Herzen bezwingt mit der Allgewalt göttlicher Liebe.

Das ist die unschätzbare Bedeutung dieser höchsten Kunst, daß sie das innere Erlösungswunder, das dem Heiligen einst nur in der einsamen

Stille des Büßerwaldes am heiligen Ganga-Strom oder in der engen Klosterzelle zu teil ward, nun auf Tausende ausstrahlt. Hier wiederholt sich, nicht nur symbolisch, sondern in Wirklichkeit, das Wunder des Sakramentes der Kommunion: Viele von den Weltkindern, die an diesem Abendmahl der Kunst teilnehmen durften, werden aus dem glaubensleeren, sinnlichen Materialismus unserer Zeit zurückgeführt zum reinen Idealismus des Glaubens; die starre kalte Kruste der avidyâ, des falschen Wissens, die ihr innerstes Selbst, ihren Atman umhüllt, schmilzt unter dem Feuerhauch der Liebe, die das wahre Wissen ist, und in ihnen wird die göttliche Persönlichkeit Christi wiedergeboren: Ich bin Christus, ich bin Gott, aham brahma asmi. —

Und was wir im symbolischen Bilde geschaut und durch die ekstatische Gewalt der Musik innerlich erlebt haben, das kann uns nicht ganz wieder verloren gehen, wenn wir nun hinaustreten aus dem Tempel der Kunst auf den Markt des Lebens. Nicht will und kann die Kunst die Religion ersetzen, sie will nur die in unsern Herzen erstorbene Religion wieder erwecken. Der Hüter des Tempels der Kunst ruft den Hütern der Tempel des Glaubens zu: „Enthüllt den Gral! Öffnet den Schrein!"

Ihr dürft es jetzt. Denn der Speer des Wissens ist wiedergefunden, der die Wunde des Glaubens zu heilen vermag

Auch der Künstler hätte sein hohes Werk nicht vollenden können, wenn ihm nicht der Philosoph das erlösende Wissen aus dem fernen Indien übermittelt hätte. Es war das Wissen vom Leiden und vom Mitleiden; es war noch nicht das reine Atman-Wissen Aber das Seherauge des Dichters vermochte auch durch die buddhistische Verhüllung hindurch den wahren Kern zu erfassen. Und ist nicht im Grunde dieser Kern in aller wahren Religion, also auch im Buddhismus enthalten? Leuchtet er nicht hell auch im esoterischen Christentum? Nirgends aber erstrahlt er unverhüllter und klarer als in dem tiefen Wissensborn der Upanishaden, die uns Deutschen nun durch das treue Lebenswerk eines Weisen zu unverlierbarem Besitze wiedergewonnen sind. Dorthin müssen wir unsern Blick richten, an diesem Born müssen wir schöpfen. Alle diejenigen, die sich berufen fühlen, an dem großen Kulturwerke der Erlösung des Glaubens durch das Wissen und der Versöhnung aller Gegensätze mitzuwirken, wissen, wo der heilige Speer zu finden ist, der einzig die Amfortas-Wunde der Menschheit zu schließen vermag. Nicht die Ersetzung des Christentums durch Brahmanismus oder Buddhismus, sondern die Rettung des christlichen Glaubens durch Vermählung mit dem indischen Wissen, das ist das Ziel der indischen Renaissance.

Der absolute, konstitutionelle und republikanische Gott.

Von A. l'Houet.

Man kann den Zusammenhang so formulieren: Gott war einst absolut und ist im Laufe der Jahrhunderte immer konstitutioneller geworden.

Man betrachte den skotistischen Gott, der sich, wie man weiß, bei Occam und Biel, zum Teil bei Luther, bei den Socinianern und Arminianern wiederholt hat. Er war im Ganzen an nichts gebunden. In solcher völligen Ungebundenheit erwies er seine Gottheit. Er hat die Welt geschaffen. Er hätte sie auch ungeschaffen lassen können. Er hat sie so geschaffen wie sie ist, er hätte sie auch anders schaffen können. Er hat sie durch seinen Sohn erlöst, er hätte sie auch durch einen Stein erlösen können. Er rechnet in einer acceptatio gratuita das Verdienst Christi und die menschlichen guten Werke dauernd für zureichend an. Er konnte auch alles für unzureichend erklären. Alles in der Welt gilt nur so viel, als Gott es gelten lassen will! Gott hat das Sittengesetz geschaffen, wie es zur Zeit ist, er hätte es auch entgegengesetzt schaffen können. Gott ist an nichts gebunden, nicht einmal an die Gesetze der Logik. Die Unberechenbarkeit ist seine charakteristischste und seine oberste Eigenschaft! Gott ist exlex.

Man hat zu verschiedenen Zeiten verschiedene Gleichnisse für solches Verhältnis zwischen Gott und Menschen herangezogen: Gott als morgenländischer Fürst, als Pascha, Gott als Patriarch, Gott als mittelalterlicher König oder Kaiser, Ritschl gebraucht das Gleichnis Gott als Sklavenhalter. Die Bilder sind inhaltlich fast gleich. Es ist in ihnen der Gedanke mit ausgesprochen, daß Duns Scotus' Lehre selbst im Laufe der Zeit in verschiedenen Härtegraden ausgeprägt bezw. wiederholt wurde: Hier und da war der Unbeschränkte in der einen oder anderen Richtung etwas beschränkt. Aber das Gleiche an sämtlichen obigen Gleichnissen war doch die Absolutheit aller der genannten Personen; sie waren an nichts gebunden oder mehr oder weniger an nichts. Und so sollte in gesteigerter Weise Gott sein.

Es ist die mittelalterliche absolute Luft, die uns aus einem so gearteten Lehrstück entgegenschlägt, eine Luft, die über einer Menschheit lag, die noch ohne jede Konstitution lebte, die die Gesundheit, die Nerven besaß, solche Lagen zu ertragen. Denn daß ein mittelalterlicher Mensch bei allem Absolutismus, eben weil er normaler und gesunder war, eben deswegen auch barmherziger und weichherziger sein konnte, als ein moderner bei allen konstitutionellen Einschränkungen, das ist fast stets den Leuten entgangen; den mittelalterlichen naturgemäß, aber auch recht oft den modernen.

Also der moderne Gott mußte sich Schritt für Schritt, wie alle modernen Könige, die Konstitution gefallen lassen. An alle Dinge, an die er früher nicht gebunden war, an die wurde er gebunden. Die neuen

Gleichnisfiguren für ihn wurden, auch wieder in verschiedenen Modifikationen, der Richter und der König, beide wohl herrschend, aber beide bei ihrem Herrschen durchaus an ihre eigenen Gesetze gebunden. Gott und Mensch waren früher durch eine ungeheure Kluft voneinander getrennt. Jetzt wurden sie immer mehr einander genähert Der Abstand zwischen beiden wurde verringert. Aus dem alten Amtmann, der sich vieles erlauben durfte, von dem man wollte, daß er das tat, wenn nur eine gewisse Vernunft darin lag, wurde der neue, bei dem all dergleichen nicht erwünscht war und fortfiel. Das Gottesbild wurde, wie jedesmal, ein Abbild seiner Zeit. Der Himmel wurde zum Abbild der jeweiligen Welt.

Der Gott in der bisherigen orthodoxen Dogmatik erwies bereits sehr die neue Luft, indem er nicht nach Willkür und Unberechenbarkeit, nicht nach Billigkeit, sondern nach Gerechtigkeit regierte! Gewiß, er hatte Anspruch an die Menschen und er erhielt sein volles Recht an ihnen. Er hatte Anspruch auf deren vollen aktiven und passiven Gehorsam. Und er erhielt ihn. Nicht von den Menschen, aber von dem Gottessohne, dessen Weltvertretung zugelassen war. Multipliziert mit der Unendlichkeit seines Wesens wurde dessen irdischer Gehorsam eine unendlich große, für alle Menschengeschlechter ausreichende Leistung, an deren Benutzung jedes gläubige Mitglied der christlichen Kirche ein Anrecht hatte. Und jedes nahm davon und gab Gotte, was Gottes war. Gott erhielt, was sein war.

Aber darüber hinaus hörten seine Ansprüche auf. Sein exlex-Regiment war vorbei. Hätte er beliebig mehr verlangt, so hätte man sich beim Sittengesetz, das über ihm stand, über ihn beschweren können, wie der Potsdamer Windmüller drohte, beim Berliner Kammergericht sich über seinen König zu beschweren.

Es war der Weg, der nur noch weiter führte zu der Definition Gottes als der Liebe hin. Immer mehr wurden die scharfen Kanten und die harten Flächen seines Wesens erweicht. Aus der einstigen harten Faust wurde die weiche streichelnde Hand eines schwachen Vaters, der sich immer mehr, zum Schluß alles gefallen läßt.

Aber Gott blieb doch wenigstens immer noch der über alle Menschen Erhabene, der aus anderem Stoff Gebildete, nicht mit ihnen Wesensgleiche. Bei aller Milde und Weichheit blieb hier der Abstand noch. Gott hatte sich die stärkste Konstitution gefallen lassen müssen. Aber er blieb doch immer noch der aus dem ältesten Geschlecht, mit dem alle Vorzüge, die ein Parvenu sich erwarb, es nicht aufnehmen konnten.

Das änderten die monistischen Richtungen der Neuzeit, Hegel, der Demokrat, mit seinem Prinzip: Alles ist Idee, aber alles ist eins! und moderne weitere Monisten. Bei ihnen ist kein Unterschied mehr. Gott, Welt und Menschen sind, wie man weiß, bei ihnen eins, Gott, Goethe und jeder Schuhputzer sind eins, Gut und Böse, Sünde und jede Tugend

sind eins. Ob Hegel alles von oben oder Darwin alles von unten aus konstruiert, das tut nichts zur Sache. Alles läuft in einem großen Wurzelstock zum Schluß zusammen. Egalité und Fraternité sind ausgebrochen. Es herrscht die richtige französische Republik im Locus ‚de Deo'. Gott stammt aus altem gräflichen Geschlecht. Aber er ist zur Zeit weiter nichts mehr als Monsieur. — —

Weshalb soll es zum Schluß von so großem Belang sein, spricht der und jener, ob uns ein absoluter Gott regiert oder ob wir neben einem republikanischen auf der Bank sitzen! Gewiß! Theoretisch ist das eine anscheinend ebenso berechtigt, wie das andere. Wenn man aber das mittelalterliche Frankreich Philippe Augustes und das moderne der jüngsten Republik miteinander vergleicht, dann erscheinen einem die verschiedenen Behandlungen des genannten Locus doch auch praktisch recht verschiedene Folgen gehabt zu haben. —

Berichte.

Die Parteien im gegenwärtigen Judentum in ihrer geschichtlichen Grundlage.

Von **Leo Baeck.**

Für die jüdischen Gemeinden im zivilisierten Europa hat das Mittelalter erst mit dem Jahrhundert der Aufklärung und der französischen Revolution ein Ende genommen. In sozialer Hinsicht hat damals eine neue Zeit begonnen; die Zeit der Emanzipation hat in die Mauern der Ghetti die Bresche gelegt. Aber auch im religiösen Leben setzte eine neue Epoche ein. Drei Richtungen waren es, die das jüdische Mittelalter in seinem geistigen Leben kennzeichneten: die intensive Durchbildung der mündlichen Lehre, die im Talmud niedergelegt war, der Rationalismus und die Mystik. Sie alle haben aus den alten jüdischen Kulturzentren im Osten ihre Anregung empfangen. Aus dem Lande, in dem ein Philo gelebt hatte, stammt der erste jüdische Rationalist, Saadja (geb. 892); sein Schicksalsweg führte ihn nach der Mutterstadt der talmudischen Wissenschaft, nach der alten jüdischen Hochschule zu Sura in Mesopotamien, deren Oberhaupt er wurde. Dort ist auch das Buch, mit dessen Geheimnissen er seine Philosophie verbinden zu können meinte, die einflußreiche Grundschrift der jüdischen Mystik, das „Buch von der Schöpfung", entstanden. Aber das alles ist dort nur erst angefangen worden. Licht und Luft, die das jüdische Geistesleben zu seiner Entwickelung brauchte, fand es um die Wende des Jahrtausends nicht mehr in seinen alten Heimatsgebieten. Die Hochschulen Babylons gingen ein, ganz wie Jahrhunderte zuvor das Lehrhaus Palästinas. Die Wissenschaft wanderte nach dem Westen. Im maurischen Spanien und in den Gebieten, die unter seinem Kultureinfluß standen, erlebte das Judentum seine mittelalterliche Renaissance, die glücklichen Tage der freien Schaffenskraft. Hier

ist das, was der Osten begonnen hatte, zur glänzenden Entfaltung gelangt; die talmudische Wissenschaft, die Aufklärung und die Mystik wuchsen kraftvoll empor. Sie Alle gingen aus wesentlichen Bedürfnissen der Zeit hervor, das jüdische Geistesleben fand in ihnen einen notwendigen Ausdruck.

In der Bearbeitung und Fortentwickelung des Talmuds wurde man der Tradition bewußt, die mit den klassischen Zeiten der Bibel verknüpfte. Man konnte keine Päpste zählen, keine Könige und keine Bischöfe, aber dafür hatte man die Sukzession der Lehrer, deren ununterbrochene Folge von den Tagen der letzten Propheten bis zur Gegenwart hinüberleitete. Die Genugtuung, die aus dem einleitenden Satze der talmudischen „Sprüche der Väter" hervorklingt, daß die Thora des Moses von Geschlecht zu Geschlecht fortgeführt worden sei, dieses stolze Bewußtsein erfüllte auch das Mittelalter. An die Reihe der Lehrer, die der Talmud als die seinen nannte, fügte es die lange Kette der Nachfolger an. Die jüdische Gesamtheit bekam so den festen Zusammenhang; eine Kontinuität der Verfassung wurde gewonnen.

Es ist hierbei auf das Wort Verfassung ein gewisser Nachdruck zu legen. Die mannigfaltigen Regeln und Bräuche, an die die Meisten bei dem Worte Talmud gewiß zuerst denken, die sogenannten Zeremonialsatzungen, werden in ihrem Wesen und ihrem Zweck nur dann richtig erfaßt, wenn man sie unter diesen Begriff zusammenschließt. Sie dienen an sich nicht der religiösen Idee, sondern vor allem der Erhaltung und Sicherung der Glaubensgemeinde, der Trägerin der religiösen Idee. Nicht in der Heiligung des Einzelnen haben sie ihre eigentliche Bestimmung, so sehr sie auch immer Zeichen geworden sind, die den Menschen an Gott gemahnen, sondern in der Herstellung und Wahrung der heiligen Gemeinde. Sie sind im Judentum von den eigentlichen religiösen Pflichten stets genau geschieden und zum Beispiel nie als gute Taten bezeichnet worden. Sie sind die Pflichten, die sich aus der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft ergeben, und zwar Pflichten des Tuns, da dem innersten Wesen des Judentums die Forderung bestimmter Handlungen entspricht. Man hat sie etwas paradox so gekennzeichnet, daß sie nicht sowohl die Religion des Individuums darstellen als vielmehr die Religion der Gesamtheit. Es liegt darin viel Richtiges; aber am deutlichsten wird doch ihre Eigenart hervorgehoben, wenn man sie als die religiöse Verfassung des Judentums oder, wie es in der bildlichen Sprache des Talmuds heißt, als „den Zaun um die Lehre" begreift. Sie haben, wenn man einen Vergleich ziehen darf, denselben Zweck etwa, wie er in den christlichen Kirchen dem bindenden Glaubensbekenntnis auch gesetzt ist, das ja ebenfalls die geschichtliche Kontinuität und den Bestand der religiösen Gemeinschaft verbürgen soll und darum nicht sowohl auf das Individuum und sein religiöses Bedürfnis als vielmehr auf die Erfordernisse der Gesamtheit hinzielt. Es ist so auch weniger die Sache des Einzelnen als die der Gemeinde.

Die bestimmte Verfassungsform, die sich auf das „Gesetz" des Talmuds gründete, war für die jüdische Gesamtheit um so notwendiger, da sie während des ganzen Mittelalters nur „unsichtbare Kirche" war, aber keine

„rechtlich verfaßte Kirche". Ihre Bekenner standen in einer Glaubensgenossenschaft zusammen, die rein geistig zusammenhing. Die einzelne Gemeinde war etwas durchaus Sporadisches und Selbständiges. Es gab ebenso wenig eine eingesetzte Lehrautorität und Lehrgewalt, wie eine weltliche Macht, die ihren Arm unterstützend bot. Es gab keine Behörde, der ein jus in sacra, und keine, der ein jus circa sacra zustand. Trotz alledem haben die jüdischen Gemeinden, diese Diaspora, die sich über drei Erdteile erstreckte, ein festes geschlossenes Ganzes gebildet, eine lebendige Gesamtheit, die nicht nur begrifflich vorhanden war, sondern in ihrer Kraft und Autorität auf die einzelne Gemeinde wirkte. Ohne status ecclesiasticus und ohne status politicus, ohne Weihe und ohne Sakrament hat dies ausschließlich die alte, stets weiter ausgebildete Verfassung mit ihrer Succession der Lehrer vollbracht. Im 16. Jahrhundert ist unter dem Einfluß der Mystik auf dem Boden Palästinas der Versuch gemacht worden, eine einstige Weihe, die sogenannte „Semicha", wieder zu schaffen. Aber er verlief sehr bald in nichts, weil alles, was dadurch gewährt werden sollte, schon ohnehin vorhanden war.

Neben dieser ersten bedeutungsvollen Leistung der talmudischen Wissenschaft steht die andere, daß sie eine Kontinuität auch in der Rechtsprechung gegeben hat. Jede jüdische Gemeinde war im Mittelalter ein Bezirk freiwilliger Gerichtsbarkeit; den Rabbinern lag die Rechtspflege ob, und die Berufung ging an die juristischen Autoritäten unter ihnen. Die Gesetzeskunde, die der Urteilsfindung diente, besaß ihren festen Kodex im Talmud. Damit war ihr trotz der Mannigfaltigkeit der Entscheidungen die grundsätzliche Einheit gewahrt, und neben die Reihe der Lehrer trat die der Richter. Diese Rechtswissenschaft hat eine umfangreiche, wertvolle Literatur erzeugt, die ihres Geschichtsschreibers noch harrt, sie hat die alten juristischen Begriffe mit neuem Inhalt erfüllt.

Verfassung und Recht wurden so durch das talmudische Studium gesichert. Je mehr die Gemeinde sich von den staatlichen und kirchlichen Gewalten gehemmt sah, umso mehr mußte sie auf den Schutz bedacht sein, den sie in ihrem eigenen Recht und ihrer Verfassung fand. Man kann darum den regen Eifer und die dankbare Verehrung begreifen, mit der diese Wissenschaft umhegt worden ist. Der Platz, der ihr eingeräumt wurde, wird bisweilen allzu groß erscheinen, und auch das läßt sich nicht verkennen, daß die dialektische Arbeit, die sie übte, garnicht selten zur Kleinigkeitskrämerei geworden ist und viel geistige Kraft in unfruchtbare Öde geführt hat. Aber trotz alledem wurde sie mit Recht als Angelegenheit der Gesamtheit betrachtet, der Jeder dienen wollte. Für die Erhaltung des Judentums im Mittelalter, in einer Zeit ruheloſen Martyriums und endloſer Verfolgung, für den Schutz der religiösen Spannkraft hat sie unvergleichliches geleistet.

In der geschichtlichen Entwickelung des Judentums stellt sie das ruhende Element, den autoritativen Faktor dar, und ihr gegenüber ist die andere einflußreiche Richtung im geistigen Leben des Mittelalters, der Rationalismus, so konservativ er meist sein wollte, die vorwärtstreibende Kraft gewesen. Das liegt schon darin, daß er zeigen will, wie die Religion mit

der wahren Philosophie, mit der echten Wissenschaft übereinstimmt; er muß darum ihre Ergebnisse kennen und heranziehen, er muß immer im guten Sinne modern sein. Für den jüdischen Rationalismus war es fester Grundsatz, daß das, was die Offenbarung gelehrt hat, auch in der Vernunft enthalten ist, ja sie bietet ihm erst das rechte Verständnis für die Offenbarung. Die Philosophie ist hier nicht die Magd der Theologie, sondern ihre kritische Meisterin, die die religiöse Wahrheit erst erkennen läßt. Die Vernunft zurückzusetzen und die Forschung zu vernachlässigen, das gilt als ein Zurückweichen vor dem bösen Triebe, der uns zu der bequemen Ausflucht verlocken wolle, daß der bloße Glaube schon alles gebe. Nicht der zweifelnde Wissensdrang, darin stimmen alle diese Rationalisten überein, ist der Versucher, sondern der träge Sinn ist es, der die Vernunft nicht gebrauchen will, die Gott dem Menschen verliehen hat.

Als notwendigen Ausgangspunkt für das rechte Verständnis der Religion brauchte man so die wahre Philosophie; sie mußte darum auch den rechten Weg zeigen, um den wirklichen Inhalt des Buches zu erschließen, das den offenbarten Glauben verkündet. Nur der Satz, der durch Vernunftbeweis auch sicher gestellt bleibt, kann dem Inhalt der Bibel zugehören. Ihn gilt es dort aufzudecken, um so zur richtigen Auslegung der Schrift zu gelangen. So wurden diese Philosophen Bibelerklärer, wie sie meinten, die einzigen, die in den eigentlichen Verstand der Schrift eindrangen, da sie das erst erklärten, was den Grammatikern, die den schlichten Inhalt des Bibelwortes suchten, schon als Erklärung erschienen war. Auch der Talmud und die Werke, die ihm folgten, hatten sich an die Schrift, vornehmlich die Thora, angeschlossen, und sie zu interpretieren gemeint. Ebenso und in noch höherem Maße hat der Rationalismus immer eine Wissenschaft von der Bibel sein wollen; er hatte so, wenn auch nicht seine Succession, so doch sein Alter.

Begreiflicher Weise hat diese philosophische Erklärung der Schrift dazu geführt, daß die Allegorese und die Typologie mehr und mehr das Bibelwort zu beherrschen begannen. Wenn man die Bücher dieser alten Rationalisten liest, besonders der kleinen Geister unter ihnen, so will es dem Menschen unserer Tage bisweilen schwer fallen, ihre Schrifterklärungen ganz ernst zu nehmen. Es würde leicht sein, an so mancher den Spott zu üben. Aber ihre wertvollen Leistungen gehen weit über die Nachteile hinaus, zumal ein Zeitalter, dem der historische Sinn abging, das Allegorische garnicht als solches empfand. Diese Richtung war damals eine Notwendigkeit. Das Judentum hatte der griechisch-arabischen Philosophie gegenübertreten müssen; wenn es aus der Auseinandersetzung mit ihr nur neu gekräftigt hervorging, so ist das ausschließlich das Verdienst des Rationalismus. Er hat es bewirkt, daß die unselige Lehre von der doppelten Wahrheit dem Judentum fern blieb, daß Männer, die in der Wissenschaft ihrer Zeit vornan standen, von dem starken Bewußtsein getragen wurden, des Väterglaubens sicher zu sein. Er hat das geleistet, was uns heute in der Religionsgeschichte und in dem Gedanken der Entwickelung geboten ist.

Diese jüdische Philosophie war keine Schulwissenschaft, keine Scholastik,

sondern sie ist aus dem religiösen Leben, aus dem Bedürfnis ideeller Selbsterhaltung hervorgegangen. Das Judentum besitzt keine Dogmen im eigentlichen Sinne, schon deshalb nicht, weil in ihm das dogmenbildende Subjekt, das kirchliche Spruchkollegium nicht da war — es gab eine Tradition, aber kein Konzil —; sodann, weil in ihm die kirchlichen Geheimnisse und Gnadenmittel, die Sakramente und Mysterien fehlen, die ihren bestimmten Ausdruck heischen, und schließlich weil es seine Grundprinzipien vornehmlich in Forderungen religiösen Handelns ausspricht, vor das Wissen von Gott die Pflichten gegen Gott stellt. Das Judentum hat so nie im Frieden der Dogmatik ausruhen können. An ihrem Platze steht hier die Religionsphilosophie mit ihrer Aufgabe, den religiösen Besitz immer neu zu erwerben. Für eine Minorität wie die jüdische Gemeinde war sie ein dringendes Gebot. Es ist ein leichtes Ding, an sich zu glauben, wenn man zu den Vielen gehört und die großen Erfolge auf seiner Seite weiß. Die Wenigen müssen sich ihre Überzeugung immer wieder im geistigen Kampf erringen, der Daseinspflicht immer wieder gewiß werden. Das ist der Grund, weshalb die jüdische Philosophie tiefer, als irgendwo eine wissenschaftliche Bestrebung, in die Glaubensgemeinde hineingedrungen ist.

Wir erkennen den ganzen Gehalt dieser Richtung, wenn wir sie in dem führenden Philosophen der Zeit, der zugleich ihre erste Rechtsautorität war, in Moses Maimonides (geb. 1135) betrachten. Wer die christliche Scholastik und die Renaissancephilosophie kennt, ist seinem Namen und noch mehr seinem starken Einfluß oft in den Werken eines Albertus, eines Thomas, eines Nikolaus Cusanus begegnet. Zumal der Erstere hat, auch ohne ihn zu nennen, seitenweise fast seinen „Führer der Verirrten", der schon 50 Jahre nach dem Tode seines Verfassers ins Lateinische übersetzt worden war, abgeschrieben. Noch Leibnitz hat sich aus diesem Werke, das später Hegel als ein Werk echter Metaphysik gerühmt hat, einen Auszug angefertigt und es bekannt, wie viel er darin gefunden hat. Maimonides ist ein durchaus origineller Geist in der Art, wie er die Gottesidee begründet und das Wesen Gottes in der Sittlichkeit erfaßt, in der Art, wie er die Vernunft als Grundlage der Religion und der Wissenschaft begreift und die Prinzipien der Ethik abgrenzt, in der Art, wie er die alten Probleme des Supranaturalismus in die Sphäre der Psychologie und der Ethik hineinstellt. Manche seiner Sätze berühren, wie sehr sie auch die Sprache ihrer Zeit reden, als stammten sie aus der Religionsphilosophie unseres Jahrhunderts. In alle dem ist er, wenn auch der reifste und eigenartigste Kopf, doch nur der Repräsentant der ganzen Richtung. Er ist es auch in der Freiheit der Anschauung, mit der er bereit war, sich jedem Gedanken zu öffnen, z.B. auch die Ewigkeit der Welt anzunehmen und sie mit seinem Glauben zu vereinen, wofern sie nur bewiesen wäre; denn „die Tore der Wissenschaft sind nicht geschlossen". In dieser Unabhängigkeit des Denkens hat das jüdische Mittelalter eine seiner charakteristischen Eigenschaften, einen Vorzug gegenüber dem Christentum erblickt.

Diese Freiheit wurde dem Judentum besonders durch den schon erwähnten Umstand verschafft, daß es eine ethische Religion ist, daß in ihm

den wesentlichen Platz das bestimmte Pflichtgebot einnimmt. Wo die rechte Handlung das maßgebende ist, kann dem Ausdruck des Glaubens eine umso unbeschränktere Weite gegeben sein. Aber umgekehrt war hierdurch auch eine feste Grenze bezeichnet. Wie weit auch bisweilen die Allegorese ging, die der Rationalismus übte, vor der Tatsache eines Gebotes hat sie fast immer Halt gemacht; hier hörte der Deutungs- und Umbiegungsversuch auf. Und auch hierin meinte das jüdische Mittelalter in einem gewissen Gegensatz zur Kirche zu stehen.

Dieser Charakter des Judentums tritt selbst in der dritten der mittelalterlichen Richtungen, der mystischen, hervor, auch sie zeigt das ethische Gepräge. In der terra incognita, die die jüdische Geistesgeschichte leider für so viele ist, bildet die Mystik wohl das unbekannteste Gebiet. Einer jener dogmatischen Sätze, die sich in der Beurteilung des Judentums so oft an die Stelle der Erfahrungssätze drängen, besagt, daß in ihm für die Mystik kein Platz gewesen sei. Der Raum, den die Mystik im Judentum einnimmt, ist ein gewaltiger, ihre Geschichte erstreckt sich über mehr als ein Jahrtausend, und die Fülle ihrer Erscheinungen ist fast unübersehbar. Wie überall ist sie auch in der jüdischen Gemeinde einer spontanen Sehnsucht des menschlichen Herzens entsprungen. Sie ist besonders in den Zeiten der Not erwachsen, wo man die große Hoffnung, den gewaltigen Optimismus brauchte, wie ihn nur der Glaube an das allgegenwärtige und allmächtige Weltgeheimnis gibt. Aber sie stellt auch eine Reaktion gegen die beiden andern Richtungen dar. Zunächst gegen die talmudische. Gegenüber dem Erfordernis der Gesamtheit, das sich in dieser ausspricht, betont sie das religiöse Bedürfnis des Individuums und seinen Glaubensanspruch. Gegenüber dem Zug ins Kleinliche und Sandige, den diese Wissenschaft bisweilen aufwies, und gegenüber der juristischen Kasuistik, der sie sich oft bedienen mußte, vertritt sie das Recht des Gemütes und der freiwaltenden Phantasie. Es herrschte in ihr nicht gerade eine unmittelbare Feindschaft gegen die talmudische Richtung, obwohl es auch daran gelegentlich nicht fehlte. Im Gegenteil, manche Talmudisten, darunter so hervorragende wie Moses Nachmanides (geb. um 1195) und Joseph Karo, der Verfasser des Schulchan Aruch (geb. 1488), nehmen sogar einen hervorragenden Platz in der Entwicklung der Mystik ein. Aber trotzdem ist dieser Gegensatz vorhanden, und er wurde zum Streit um den Vorrang und um die geschichtliche Bedeutung. Die Mystik legt sich die wahre Tradition bei; sie nimmt das alte Wort, das diese bezeichnet, das Wort Kabbala für sich in Anspruch. Vor die Succession der Lehrer stellt sie die geheime Kette ihrer Meister.

Der Gegensatz gegen den Rationalismus war wohl immer ein geringerer, da beide, die Mystik und die Philosophie, darin übereinstimmten, daß sie spekulativ waren; der Unterschied betraf mehr das System als die Methode. Zwei führende Philosophen standen auch der Mystik nahe, die beiden Dichterphilosophen Salomo Gabirol (geb. um 1020), den sein Voluntarismus ihr verwandt machte, und Jehuda Hallevi (geb. um 1086), dessen sehnendes Gemüt die Bedeutung des Irrationalen würdigte. Nur in einem

mußte sich der Widerspruch herausstellen. Die Philosophie hat bisweilen dazu geneigt, das lehrhafte Wissenselement zu überschätzen, und gegen diesen Intellektualismus vertrat denn die Mystik das Recht ihrer Geheimnisse.

Hiergegen mußte sie in der Tat den bestimmten Widerspruch erheben. So mannigfache Formen sie aufzuweisen hat, in denen sie die Geheimnisse der Immanenz und der Identität zu gestalten suchte, so kommen sie doch alle in dem entschieden voluntaristischen Charakter überein. Gott ist, und dies hatte auch der Rationalismus gelehrt, in seinem Wesen über alles menschliche Vorstellen und Denken erhaben, so sehr, daß alle Spekulation ihm selbst fern bleiben soll und auch nur ein Name ihn kaum umfassen darf. Das einzige, was sich vom göttlichen Wesen dem Menschen erschließen kann, ist der göttliche Wille; dieser ist gemeint, wenn der Mystiker von Gott spricht. Die Kräfte, die in der Welt wirken, sind Willenskräfte, moralische Potenzen, sittliche Energieen; die sittliche Ordnung ist das Grundgesetz der Welt. Hiermit hat diese Mystik die Gefahr vermieden, der die Immanenzlehre sonst selten entgeht, daß sich die Kraft des Sittengebotes verwischt, daß die Frömmigkeit zur wesenlosen Versenkung in Gott, zum bloßen Gefühl der Abhängigkeit wird. In dieser Hervorhebung der gebietenden Pflicht zeigt die Mystik ihren jüdischen Charakter.

Im Fortgang der Zeiten gewann sie immer mehr den Einfluß auf die Gemüter. Mit dem XVII. Jahrhundert war ihr Sieg in der jüdischen Gemeinde vollendet. Isaak Lurja (geb. um 1534) hatte es verstanden, die unzusammenhängenden dunklen Gedanken, die das Hauptwerk der Kabbala, der von Moses de Leon niedergeschriebene und jedenfalls auch verfaßte Sohar (II. Hälfte des XIII. Jahrhunderts) enthält, systematisch zusammenzuschließen und sie in eindrucksvollen Bildern darzustellen. Er hatte es auch vermocht, ihnen eine Beziehung auf das tägliche Leben und diesem eine Art von mystischem „Gesetz" zu geben. Aber auch ohne ihn hätte die Kabbala gesiegt. Denn sie war das, was der Tag brauchte. Es war eine Zeit der Erschöpfung nach all den unaufhörlichen Verfolgungen und Bedrückungen, eine müde Zeit voller Sehnsucht nach Ruhe. Wie sie empfand, drückt sich vielleicht am stärksten in einem aus: die volkstümlichen Sittenbücher — sie bilden ein großes wertvolles Schrifttum —, die bis dahin von der Liebe Gottes ausgegangen waren, stellten jetzt die Furcht Gottes obenan. Die Ruhe, die der Gequälte auf Erden vergebens gesucht hatte, fand er nun im Reiche der Mystik. Aus den Ängsten des Tages hob sie ihn in den Sabbath ihrer Welt empor, sie machte ihn zum Bürger eines besseren Reiches. Sie hatte auch seit Altem eine schwärmerische Liebe zum gelobten Lande gepflegt, das ihr im mystischen Vollton ein heiliges war, das Vaterland der Seelen. Dorthin lenkte sie die Blicke der Hoffnung. Es läßt sich begreifen, was das in einer Zeit bedeutete, in der alle herrschenden Gewalten sich darin zusammenfanden, dem Juden in allen den Ländern, in denen seit Jahrhunderten seine Väter gelebt hatten, jedes Bewußtsein einer Heimat und eines Vaterlandes zu rauben. Die Mystik hat auch hier das trübe Dasein verklärt. Um mit dem alten Propheten zu reden: „Sie hat einen Himmel gepflanzt und eine Erde gegründet und zu Zion gesprochen:

Du bist mein Volk!" Ein großes Stück Poesie steckte in ihr, und sie hat denn auch der jüdischen Dichtung, die in Spanien ihre große Renaissance erlebt hatte, eine letzte mittelalterliche Nachblüte gebracht.

Allerdings ist in der Mystik nicht alles Poesie gewesen. Sie hat viel des Aberglaubens und Irrwahns in die Gemüter gesenkt, vieles, was trotz der romantischen Hülle doch nur ein Zerrgebilde ist. Sie hat den Verstand in die leeren Labyrinthe der Buchstaben- und Wortspiele hineingeführt und das gepflegt, was der Zaubersinn des Wortes Kabbala meint. Aber trotz alledem war sie providentiell in den Jahrhunderten der Ermattung, die ohne die überirdische Hoffnung nicht hätten leben können. Nur darum ist es ihr gelungen, die Philosophie zurückzudrängen und die talmudische Wissenschaft von sich abhängig zu machen. Ihr Sieg schließt das jüdische Mittelalter ab.

Es war eine Zeit regen geistigen Strebens gewesen, die nun müde zu Ende ging. Und, was dieses Streben besonders wertvoll machte, es hat — und das gilt, wie schon gesagt, von allen den geschilderten drei Richtungen, auch dem Rationalismus — immer die Gemeinde in allen ihren Schichten durchdrungen. Es war nicht bloß das Besitztum eines Priester- oder Gelehrtenstandes. Für die jüdische Gemeinde des Mittelalters ist weniges so kennzeichnend wie diese allgemeine Teilnahme an ihrem geistigen Leben. Sie, die das Übelwollen und die Unkenntnis als ein Volk von Krämern hinzustellen lieben, ist in Wirklichkeit eine Gemeinschaft gewesen, die ihr ideelles Dasein führte, welches jeder in ihr, hoch und niedrig, mit erlebte. Dieses muß man kennen, wenn man die jüdische Seele begreifen will.*) In der geistigen Arbeit hat die jüdische Gemeinde ihre eigene Kultur damals geschaffen, in der sich die besondere Art ihres Daseins ausbildete. Diese jüdische Kultur des Mittelalters war nicht extensiv, wie die christliche Kultur, die ja aus dem Bestreben hervorging, alle Lebensgebiete in den Bereich des kirchlichen Einflusses zu ziehen. Sie war vielmehr intensiv, sie ist aus dem Bedürfnisse erwachsen, auf dem einzigen Gebiete, von dem man den Juden nicht absperren konnte, auf dem religiösen, sich um so mehr auszuleben, dieses eigenste, das man besaß, völlig zu durchdringen. Die ganze geistige Kraft, die sich nirgend anders betätigen konnte, sammelte sich in der vita religiosa. Nicht der Drang, das Machtgebiet der Religion auszudehnen, sondern der energische Trieb seelischer Selbsterhaltung, religiöser Selbstbehauptung inmitten feindlicher Mächte kennzeichnet diese Kultur. Deshalb konnte sie jeder weltlichen Kultur, wo immer sie zu ihr hingelangen konnte, ihr uneingeschränktes Recht geben. So ist z.B. das Kopernikanische System ohne Widerstand und ohne Widerspruch von dem jüdischen Denken alsbald aufgenommen worden. Darum ist es auch der jüdischen Gemeinde so leicht geworden, als die Stürme der französischen

*) Ein Versuch, die jüdische Psyche zu schildern, ohne dieses ideelle Dasein zu kennen oder zu berücksichtigen, wie ihn z.B. Brepohl im 3. Jahrgange dieser Zeitschrift (S. 333 ff.) in seinem Aufsatz über die Zigeuner nebenher unternommen hat, ergibt daher begreiflicherweise nur zu leicht ein Zerrbild.

Revolution mit allen den alten Scheidewänden auch die Mauern des Ghetto niederzuwerfen begannen und der Geist der neuen Zeit nun vorwärts drang, sich diesem so bereitwillig zu eröffnen.

Ganz besonders für die Juden Deutschlands war das, was damals einsetzte, eine neue Epoche. Sie haben eine Revolution damals erlebt, eine Zeit sowohl gewaltigen sozialen Umschwungs, des Auszuges aus der „Judengasse", als auch starken geistigen Auftriebes nach den Jahrhunderten der Erschöpfung. Der Mann, der bedeutungsvoll am Eingang dieser Zeit steht, Moses Mendelssohn, ist darum auch beides, vor allem sozialer Führer und dann auch der Wegweiser neuer geistiger Bahnen. Die Jahrhunderte der Abschließung hatten es bewirkt, daß die Juden nicht nur den gesellschaftlichen, sondern auch den sprachlichen Zusammenhang mit dem Volke, unter dem sie lebten, hatten verlieren müssen; sie waren in ihrer Isolierung auf der Stufe des Mittelhochdeutschen stehen geblieben. Diesen abgerissenen Zusammenhang hat Mendelssohn wiederherzustellen begonnen durch seine Persönlichkeit, die wohl am eindrucksvollsten zu Freund und Feind sprach, und durch sein Wirken als Lehrer und Sprachmeister der Juden. Er hat durch seine Bibelübersetzung seine deutschen Glaubensgenossen wieder zu der Sprache der Gegenwart hingeführt. Und er hat sie damit zugleich auf das einfache Bibelwort wieder hingewiesen. In dem mit Hilfe verständnisvoller Freunde verfaßten Kommentar, mit dem er seine Übersetzung begleitete, knüpfte er an die klassischen Grammatiker und Exegeten des jüdischen Mittelalters an. Er erklärte die Schrift nicht rationalistisch-allegorisch, nicht mystisch, nicht talmudistisch, sondern nach dem schlichten Sinne des Wortes und des Satzes. So wenig er es beabsichtigte, hat er damit neuen Gedanken die Bahn gewiesen. Der einfache Weg zur Bibel mußte notwendig eine neue Erfassung der Religion eröffnen. Mendelssohn selbst war durchaus konservativ, ganz wie auch die Philosophen des Mittelalters es hatten sein wollen. Wie sie war er auch Rationalist; er sah in seinem Judentum die „natürliche Religion", er war von der absoluten Harmonie von Glauben und Wissen überzeugt.

Aber eben mit diesem Rationalismus hat er in die Zeit, die unmittelbar auf ihn folgte, zunächst nur Verwirrung und Schaden getragen. Ihm fehlte der geschichtliche Sinn, das klare Verständnis für die Tradition. Der Rationalismus — und je ungeschichtlicher er ist, umso mehr — muß auf dem Boden einer starken religiösen Gewißheit, einer festen Glaubensüberzeugung stehen. Sonst dient er nur dazu, die Religion schließlich als überflüssig erscheinen zu lassen; denn was hat sie zu bedeuten, wenn das natürliche Licht die gleiche Leuchte bietet? Jene unerschütterliche Gewißheit hatten die Philosophen des Mittelalters besessen, aber sie ging dem Geschlecht nach Mendelssohn völlig ab. Und so wußte dieses nicht recht, was es am Judentum eigentlich besaß, es wußte das umso weniger, da auch ihm die geschichtliche Einsicht, der Begriff der Tradition völlig abging. Ja man wendete sich nun bewußt von dieser ab, da sie nur jener Verfassung zu gelten schien, die die vergangenen Zeiten des Druckes erfordert hatten und die man jetzt darum abtun zu sollen glaubte; man fühlte sich von den

alten Tagen nur getrennt. Die ersten Jahrzehnte nach Mendelssohn sind im religiösen Leben der deutschen Judenheit ein Chaos.

Die Ordnung kam in die trübe Verwirrung durch die historische Idee, durch die Wissenschaft, die das Judentum wieder als eine geschichtliche Tatsache verstehen lehrte. Man vertiefte sich forschend in die Vergangenheit, um das Bleibende im Wechsel der Zeiten zu erkennen, um zu erfahren, wie man mit den früheren Geschlechtern zusammenhing. Es ist begreiflich, daß diese wissenschaftlichen Bestrebungen von den Männern ausgingen, die im Gedanken der Tradition lebten, von Männern der alten talmudischen Wissenschaft. Aber die Bewegung ging über das hinaus, was sie wollten, und diese fortschreitende Bewegung schied dann die Parteien. Es war die Frage nach der Bedeutung der Tradition, die das trennende Losungswort wurde. Auf die Tradition beriefen sich Alle. Aber den Einen sollte sie als die Autorität dastehen, die die geschichtliche Konstanz verbürgte, sie sollte der feste beharrende Faktor im Wechsel der Tage, die alte Verfassung sein, die der Religion wie bisher so auch weiterhin unveränderden Schutz bot. Die Anderen dagegen faßten den Begriff der Tradition in seiner fortwirkenden Kraft. Sie gestalteten ihn zu dem der Entwickelung um und entnahmen ihm die Aufgabe und Rechtfertigung des Fortschrittes. Von dem gleichen Prinzip sind so die beiden Parteien ausgegangen, in die die jüdische Gemeinde der Gegenwart zerfällt: die konservative — eine Orthodoxie gibt es ja im Judentum nicht, da keine bindenden Dogmen in ihm vorhanden sind — und die fortschrittliche, liberale. Die Frage der Tradition hat dann auch in eine andere hinübergegriffen, in die nach dem Ursprung des Glaubens, nach dem Wesen der Offenbarung. Wo die Überlieferung in ihrem rein autoritativen Werte gilt, dort wird die Offenbarung notwendig supranatural gefaßt. Wird hingegen jene mehr in der Eigentümlichkeit ihres steten Weiterschreitens begriffen, dann wird in dieser die geschichtliche Bedeutung vor allem hervortreten. Hierin auch trennen sich so die beiden Parteien, obwohl sie, was den eigentlichen Inhalt des Glaubens anlangt, weniger auseinandergehen.

Zu dem grundlegenden Unterschied kommen noch besondere Züge hinzu. Die konservative Partei hat, wie jede autoritative Richtung, eine Vorliebe für romantische Stimmungselemente; von der Romantik hat sie den Respekt vor dem Kleinen, der in ihr zur Ehrfurcht vor der geringen Satzung, vor dem unbedeutenden Brauche wird. Für die Vertiefung des Empfindens, für die Erhaltung der alten Weihe hat sie hierdurch manches geleistet. Ihr Grundmangel ist, daß sie nur beharrend ist, und das hebt sie von der mittelalterlichen talmudistischen Richtung ab, die erhaltend, aber nicht bloß erhaltend war, sondern in gewissem Maße das Gesetz fortbildete, um den Bedürfnissen der Zeit zu folgen. Die konservative jüdische Partei läßt an das Wort Savignys denken, daß unserem Jahrhundert der Beruf zur Gesetzgebung abgeht.

Der Mangel der liberalen Richtung ist, daß sie, ähnlich wie die entsprechende im Protestantismus, oft zu theologisch gewesen ist, bisweilen zu sehr das Gepräge einer bloßen Rabbinerreligion gehabt hat. Es scheint

aber, daß dieser Nachteil in der Gegenwart mehr und mehr überwunden wird. Er ist aus einem Vorzug hervorgegangen, aus dem regen Eifer, der hier der jüdischen Wissenschaft entgegen gebracht wurde, wenngleich es auch unter den Konservativen an ihren Vertretern nie gefehlt hat. Der Liberalismus hat je länger desto mehr ihre Pflege als seine große Aufgabe erfaßt. Er hat dieses wissenschaftliche Streben um der Erkenntnis willen bewiesen, aber er hat es auch um seiner selbst willen bewähren müssen. Die konservative Richtung, die nur das sein wollte, was immer gewesen war, konnte in sich selbst den genügenden Daseinsgrund finden. Der Liberalismus mußte sich erst erweisen, und das vermochte er nur durch die Wissenschaft zu leisten, die für alles das, was er behauptete und erstrebte, den historischen Nachweis der Berechtigung erbringen sollte. Durch die Individualität der führenden Männer ist er in mehrere Gruppen geteilt worden, die aber alle trotz gelegentlichem Streit durch den gemeinsamen Grundgedanken zusammengehalten werden. Seine Verdienste sind unbestreitbar. Durch die wissenschaftliche Arbeit hat er den religiösen Horizont erweitert und ein klares historisches Bewußtsein schaffen helfen, in praktischer Tätigkeit hat er die bessernde Umgestaltung des Gottesdienstes und des Unterrichtswesens eingeleitet

Wenn man die mittelalterlichen Richtungen zum Vergleich heranziehen will, dann muß man allerdings festhalten, daß ihre direkte Weiterbildung in keiner der heutigen Parteien zu finden ist. Aber in gewissem Sinne setzt sich doch in der konservativen Partei die talmudistische Richtung des Mittelalters fort, und der Liberalismus ist ganz wesentlich das, was damals der Rationalismus gewesen ist. Und, um des Vergleiches willen, könnte man selbst sagen, daß die Mystik heut im Zionismus noch fortwirkt. Freilich sucht er nicht wie sie das Vaterland der Seelen in Palästina, sondern er will dort die Heimat für die müden Leiber aller derer gründen, die in den Ländern der Unkultur noch der Beweis dafür sein müssen, wie sehr das deutlichste Zeichen für den Tiefstand der Gesittung in einem Volke immer die Bedrückung der Juden ist. Er hat, und das ist, trotz mancher gährenden Unklarheit in ihm, sein Verdienst, den starken sozialen Idealismus, den großen Zug in die soziale Fürsorge für die verfolgten Glaubensgenossen wieder gebracht.

Seine Führer hat auch er unter den deutschen Juden gefunden. Die neue Zeit, die mit der französischen Revolution anbrach, ist in der jüdischen Geschichte vornehmlich die Zeit der deutschen Juden — dieses Wort in dem weiten Sinne des deutschen Sprachgebietes gebraucht — ganz wie die Epoche vom 10.—15. Jahrhundert vor allem die Zeit der spanischen Juden gewesen ist. Das geistige Leben hat in der jüdischen Gemeinde seine Wanderungen gehabt von damals an, wo es von Palästina hinauszuziehen begann. Heut sind die deutschen Juden noch die führenden. Ob diese Rolle ihnen bleiben und wem sie vielleicht einst in der jüdischen Geschichte zufallen wird, ob vielleicht einmal den Juden des alten polnischen Gebietes oder denen Amerikas, und wie die Entwickelung, für die das vergangene Jahrhundert so inhaltsvoll gewesen ist, sich weiter gestalten wird, das

liegt im Schoße der kommenden Tage. Die jüdische Gemeinde birgt vielerwärts eine Fülle von Lebenskräften in sich, auf die die Zukunft hoffen darf. In dem Glauben an die bleibende Aufgabe des Judentums und an seine Zukunftsbedeutung kommen alle überein, die zu ihm stehen, welcher Partei und welchem Lande sie auch angehören.

Émile Boutroux.

Von Isaak Benrubi.

Von den drei Hauptvertretern der Philosophie der Gegenwart in Frankreich, Jules Lachelier, Henri Bergson und Émile Boutroux, ist unzweifelhaft der letztere der einflußreichste. Unter seinen Schülern findet man die besten Namen wie Henri Bergson, Jean Jaurès, Maurice Blondel, Gaston Milhaud, G. Belot, F. Rauh, H. Delacroix, Xavier Léon, Éd. Le Roy und andere mehr. Dieser Einfluß ist vor allem seiner dreißigjährigen Lehrtätigkeit zu verdanken. Alle seine Schüler rühmen seine außerordentliche pädagogische Begabung bei der Darstellung der Systeme der großen Denker und gedenken mit Dankbarkeit der vielfachen Anregungen, die sie von ihm empfangen haben. Aber nicht nur als Lehrer an der Ecole normale supérieure und an der Sorbonne wußte sich Boutroux einen Namen zu schaffen, sondern seine gehaltvollen, wenn auch seltenen Werke sichern dem originellen Denker einen weiten Ruf. Neben seiner Übersetzung der „Philosophie der Griechen" von Éd. Zeller und einigen Studien zur Geschichte der Philosophie[1]) und zur Pädagogik, hat Boutroux zwei kleine, aber bedeutende systematische Schriften veröffentlicht, in denen er das Problem der Freiheit mit Kraft und Tiefe behandelt.[2]) Auf sein letztes Werk „Science et Religion"[3]) haben wir seiner Zeit die Leser dieser Zeitschrift aufmerksam gemacht. Das nächste Werk von Boutroux wird sich betiteln „Kontingenz und Freiheit": es ist aus Vorlesungen hervorgegangen, die er als französisch-amerikanischer Austausch-Professor vor kurzem an der Harvard-Universität (Cambridge) gehalten hat.

Der Einfluß, den Aristoteles, Jakob Boehme, Descartes, Pascal, Leibniz und Kant auf Boutroux ausgeübt haben, ist in seinen Werken unverkennbar. Man wird aber sein Schaffen noch am besten als eine direkte Fortsetzung der französischen Freiheitsphilosophie des neunzehnten Jahrhunderts charakterisieren. Ravaisson, Renouvier, Secretan, Lachelier — das sind Boutroux' größte Vorgänger. Sie sind alle energisch für die Freiheit eingetreten, sie bekämpfen alle den Determinismus. Boutroux' wirklich originelle Leistung, seine persönlichste Entdeckung besteht aber darin,

---

[1]) Namentlich über Sokrates, Aristoteles, J. Boehme, Descartes, Pascal, Leibniz, Kant, Comte, Spencer, Ravaisson, Secretan.

[2]) „Contingence des lois de la nature"; „De l'idée de loi naturelle dans la Science et la philosophie contemporaine".

[3]) Eine deutsche Übersetzung dieses Buches ist kürzlich mit einer Vorrede von H. Holtzmann bei Teubner erschienen.

daß er die Freiheit als den Grundbestand der Wirklichkeit erfaßt hat. Diese intuitive Überzeugung ist gleichsam das geistige Band, welches seine einzelnen Lehren zusammenhält und ihnen ein eigentümliches Gepräge verleiht. Freiheit ist für ihn identisch mit Gott oder der schöpferischen Liebe. Insofern kann man bei Boutroux von einer mystisch-religiösen Auffassung der Freiheit sprechen. Das Leben des Weltalls denkt er sich als eine fortwährende und stufenmäßige Nachahmung Gottes. Nicht nur alle Lebewesen, sondern die ganze Natur, die Berge, das Meer, der Himmel, alles strebt danach, Gott ähnlich zu werden; nur daß dieses auf verschiedene Weise geschieht. Die ganze Wirklichkeit nimmt Teil an der Freiheit, obgleich sie nicht die Freiheit selber ist. Daher die Kontingenz der Naturgesetze, was durchaus nicht identisch mit Zufälligkeit ist. Boutroux unterscheidet scharf zwischen „contingence" und „hasard". Wäre der Zufall der Vater der Dinge, so würden wir nicht von einer Welt, sondern von einem Chaos sprechen dürfen. Hingegen zeugt die Kontingenz von einer großen Harmonie im Weltall, sie beweist uns, daß Gott der Schöpfer nicht nur des Wesens, sondern auch der Existenz der Dinge ist.

Ebensowenig wie der Zufall gehört nach Boutroux die absolute Notwendigkeit zum Wesen der Dinge. Alles was geschieht, geschieht weder notwendig noch zufällig, sondern kontingent, frei; es ist der Ausdruck eines Weltbewußtseins, einer Weltvernunft, einer ewig schaffenden Macht. Daher die vernichtende Kritik, die Boutroux an dem Determinismus übt. Alles, was Qualitäten besitzt, nimmt eben dadurch Teil an der radikalen Indeterminiertheit und Wandelbarkeit. Das Kausalgesetz ist nur ein praktisches Prinzip für die Wissenschaft, es ist aber unfähig, die allgemeine Verschlingung und gegenseitige Durchdringung der Dinge zu erklären. Es besteht nach Boutroux eine radikale Disproportionalität zwischen der Ursache und der Wirkung in Bezug auf die Qualität. Die Wirkung ist anderer Art als die Ursache; wäre in der Wirkung nicht etwas Neues enthalten, so würde sie nicht verschieden von der Ursache sein. So weisen schon die elementarsten und allgemeinsten physikalisch-chemischen Gesetze völlig heterogene Beziehungen zwischen den Dingen auf, sodaß man nicht sagen kann, der Folgezustand sei proportional dem Vorzustande. Die Naturgesetze haben keine absolute Existenz, keine eherne Notwendigkeit; sie sind vielmehr der Ausdruck einer ethisch-ästhetischen Stufe der Dinge, das künstliche und feste Abbild eines wesentlich lebendigen und beweglichen Modells.

Es gibt nach Boutroux zwei Arten von Naturgesetzen: diejenigen die sich dem mathematischen Zusammenhange nähern und eine starke Begriffsverarbeitung und -reinigung in sich schließen, und solche, die sich der Beobachtung und der Induktion nähern. Die ersten drücken eine, wenn auch nicht absolute, so doch strenge Notwendigkeit aus, aber sie sind abstrakt und unfähig, das Detail und die wirkliche Realisationsform der Erscheinungen zu bestimmen. Die zweiten betreffen zwar das Detail und die gegenseitigen Beziehungen der komplizierten und organisierten Einheiten: sie sind viel mehr determinierend als die ersten. Aber, da ihr einziges Fundament die Erfahrung ist und da sie zwei heterogene Glieder

miteinander verbinden, so kann man sie nicht für unbedingt notwendig halten. Also sind Notwendigkeit und Determiniertheit verschiedene Dinge.

Der große Irrtum des Determinismus ist der, daß er an die Allmacht des mathematischen Verfahrens glaubt. Die Mathematik ist aber nur in Bezug auf Voraussetzungen notwendig, deren Notwendigkeit unbeweisbar ist; infolgedessen ist ihre Notwendigkeit im letzten Grunde nur eine hypothetische. Andererseits läßt sich die Mathematik nur annähernd auf die Wirklichkeit anwenden. Der Determinismus bedeutet eine Verallgemeinerung und eine Grenzüberschreitung. Da einige konkrete Wissenschaften sich der mathematischen Strenge nähern, so nimmt man an, daß alle denselben Grad von Genauigkeit erreichen müssen. Aber diese Verallgemeinerung ist eine rein theoretische. Tatsächlich ist der Abstand zwischen der Mathematik und der Wirklichkeit noch unendlich groß; es besteht eine radikale Inkommensurabilität zwischen dem Wirklichen und dem Mathematischen. Die lebendige Wirklichkeit läßt sich nach Boutroux nicht berechnen, weil sie eine fortwährende Schöpfung, ein Fortquellen von etwas Neuem ist. Daher bekämpft er energisch die Anmaßung der exakten Wissenschaften, die Mathematik und die Mechanik zum absoluten Maßstab der Wissenschaftlichkeit zu erheben. Die Wissenschaft, als Inbegriff aller Wissenschaften verstanden, ist eine Abstraktion. Gegeben sind uns eben einzelne Wissenschaften, deren jede zwar mit den anderen in Zusammenhang steht, aber zugleich ihren eigentümlichen Charakter, ihre eigene Evidenz hat und mithin auf die vorhergehende Wissenschaft unzurückführbar ist. Diese Betrachtungsweise hat H. Höffding nicht mit Unrecht als Diskontinuitätsphilosophie charakterisiert, und insofern sieht er in Boutroux einen Weiterführer des Werkes Charles Renouvier's, des Begründers des französischen Neokritizismus.

Als ein anderes Merkmal der Diskontinuitätsphilosophie Boutroux' kann man seinen Kampf gegen die Lehre von der mechanischen und intellektualistischen Lebensbetrachtung ansehen. Der Satz „Nichts entsteht und nichts vergeht" wird in dem Maße unhaltbar, als man von den niederen zu den höheren Lebewesen emporsteigt. Das Leben in seiner Totalität und Harmonie, als statische und dynamische Einheit betrachtet, ist nicht der Gegenstand eines Begriffes a priori. Es ist eine ununterbrochene Schöpfung. Jedes Lebewesen ist ein Individuum und besitzt als solches einen ursprünglichen auf niedere Lebensformen unzurückführbaren Charakter.

Namentlich zwischen dem Menschen und den übrigen Lebewesen besteht ein Wesensunterschied, nicht nur ein Gradunterschied. Der Mensch ist das freie Lebewesen par excellence, die höchste Offenbarung Gottes, die wir kennen. Boutroux würde mit Goethe sagen: „Nur allein der Mensch vermag das Unmögliche."

Die Nachahmung Gottes geschieht beim Menschen durch das Denken, das Fühlen und das Wollen, oder durch Wissenschaft und Kunst, durch Moral und durch Religion.

Dank der Wissenschaft sind wir imstande, in jedem Augenblick in den Lauf der Dinge einzugreifen und sie in den Dienst unseres Willens zu stellen. Die Wissenschaft gibt uns die äußere Freiheit. Aber sofern sie

bloße Verstandeserkenntnis ist, vermag die Wissenschaft nicht zum Wesen der Dinge vorzudringen; sie hat mit Erscheinungen zu tun, und sie wird sich selbst untreu, wenn sie aus den Erscheinungen Dinge an sich macht. Als Verstandeserkenntnis kann sie sich nicht, ohne sich selbst zu widersprechen, mit der Wirklichkeit identifizieren. Sie erfaßt so nicht das Absolute. Die wissenschaftliche Evidenz ist nicht identisch mit der vernünftigen Evidenz.

Die Kraft, durch welche der Mensch das Wesen der konkreten, wahrhaft lebendigen Wirklichkeit erfaßt, nennt Boutroux „Vernunft", und die Wissenschaft, die uns diese Erkenntnis liefert, Metaphysik oder Philosophie. Damit ist zugleich gesagt, daß Boutroux ein entschiedener Gegner der sogen. „wissenschaftlichen Philosophie" ist. Aus der Philosophie eine bloße Synthese der Einzelwissenschaften machen, heißt sie zum Selbstmorde verurteilen. Entweder hat die Philosophie etwas Neues zu sagen, oder sie hat keine Daseinsberechtigung — so etwa würde Boutroux mit Eucken sagen. Indem die Philosophie über die bloße Erfahrung hinausgeht, gestattet sie uns, nicht nur Wesenheiten und Gesetze, sondern die wirklichen, d. h. die mit einer Fähigkeit der Veränderung und der Beharrung ausgestatteten Ursachen zu erfassen. Die Metaphysik erkennt die Dinge in Gott.

Was aber den Menschen wahrhaft groß macht, ist nach Boutroux dies, daß er innerlich frei werden kann. Der Mensch ist nicht der Sklave, sondern der Schöpfer seines Charakters. Insofern ist Boutroux einer der schärfsten Gegner der mechanischen Seelenlehre, welche die Tat einfach als die mathematische Diagonale von Beweggrund und Charakter betrachtet. „Du bist am Ende, was du tust", so etwa würde Boutroux jenes bekannte Mephistophelisch-Schopenhauerische Wort verbessern. Das Handeln eines Individuums wird nicht von seinem Charakter determiniert. Vielmehr ist das Gegenteil wahr: der Charakter hängt vom Handeln ab. Die Seele als Allgemeinbegriff erklärt ebensowenig die einzelnen Merkmale dieses oder jenes Gefühls, dieses oder jenes Entschlusses, wie die Kraft als Allgemeinbegriff die Richtung der Bewegung erklärt. Es gibt gar keinen unveränderlichen Charakter. Die menschliche Natur ist wie das Ganze der Welt in fortwährender Wandlung begriffen. Die Freiheit des Willens wäre ein sinnloses Wort, wenn die fortwährende Schöpfung und Wandelbarkeit nicht zum Grundbestande der Dinge gehörte. Die Freiheit ist die Wurzel unseres Seins, d. h. die schöpferische Kraft in unserem Innern, die uns treibt, uns immer mehr Gott zu nähern. Daher bedeutet „leben" für den Menschen einen Kampf nicht ums Dasein, sondern vielmehr um ein Mehrsein, d. h. um die Vermehrung des Reiches der Freiheit. Sehr treffend vergleicht Boutroux das Leben mit einer Schiffahrt. Wie jede Schiffahrt nicht ein zielloses Unternehmen ist, sondern ein Kampf mit verschiedenen Widerwärtigkeiten, um zu einem bestimmten Ziele zu gelangen, so ist auch das Leben ein Trachten nach der vollkommenen Freiheit, d. h. nach Gott, durch die Überwindung allerart von Hindernissen, die uns das Schicksal in den Weg legt. Glücklich der Mensch, der sich am meisten diesem Ziele zu nähern vermag, indem er seinen Egoismus überwindet und seine Mitmenschen in Gott liebt.

Aus dieser kurzen Charakteristik der Grundtendenz der Boutroux'schen Philosophie ergibt sich, daß die Religion die Seele derselben bildet. Die Vernunft ist für Boutroux nicht ein qualitätsloses Erkenntnisvermögen, sondern vielmehr das Vermögen, die Beziehung zwischen dem Wirklichen und dem Idealen zwischen Welt und Gott zu erfassen. Die Kontingenz in der Herrschaft der Formen und der allgemeinen Naturgesetze findet nur durch seine Lehre von der göttlichen Freiheit ihre Erklärung. Die Freiheit des Willens, für die Boutroux kämpft, ist nicht eine abstrakt-psychologische, sie ist vielmehr die Fähigkeit, zwischen dem Guten und dem Schlechten, zwischen den Handlungen, die den Menschen Gott nähern, und denen, die ihn von Gott trennen, zu wählen. Frei handeln heißt sich durch die praktische Betätigung im Dienste der Menschheit bis zu einer möglichst hohen Stufe der göttlichen Vollkommenheit erheben. Insofern kann man Boutroux' Lebensarbeit als eine vorzügliche Bestätigung der Grundüberzeugung seines großen Lehrers, Felix Ravaisson, betrachten, nämlich daß jede wahre Philosophie zugleich auch eine Religion ist.

Die Boutroux'sche Philosophie bildet daher einen wichtigen Wendepunkt in der Geschichte des französischen Denkens im neunzehnten Jahrhundert. Der Positivismus, wiewohl durch sehr tüchtige Männer vertreten, verliert immer mehr an Boden, und das Bedürfnis nach einem neuen Idealismus bemächtigt sich immer mehr der heranwachsenden Generation. Namentlich aber hat die Philosophie der Kontingenz nicht nur die verschiedenen Formen des französischen Pragmatismus (Henri Poincaré auf der einen, Maurice Blondel, Abbé Laberthannière, Eduard Le Roy auf der anderen Seite), sondern auch die spiritualistische Metaphysik Henri Bergson's befruchtet.

Besprechungen.

A. Meyer. Wer hat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus? Tübingen, J. C. B. Mohr 1907. 128 S. geb. 2 ℳ (aus den Lebensfragen).

Arnold Meyers Schrift ist für den weiteren Kreis der Leser dieser Zeitschrift von Interesse, insbesondere für alle, die Wredes „Paulus" kennen. Dem Ruf: „Zurück von Paulus zu Jesus", den der Leser bei Wrede heraushört, will Meyer die Losung „zurück durch Paulus zu Jesus und Gott" gegenübergestellt sehen. Er hebt bei weitgehender Übereinstimmung mit Wrede stärker hervor, wie Paulus durch seine Befreiung des Christentums aus den jüdischen Fesseln für die Menschheit der Wegweiser zu Jesus geworden ist und es trotz aller zeitgenössischen Schranken seiner Theologie und seiner Persönlichkeit auch bleiben werde. Bei der Darstellung der Person und Predigt Jesu vermißt man ein tieferes Eingehen auf Jesu Stellung zur Sünde der Menschen, bei der die Verkündigung der Sündenliebe Gottes mit dem zweischneidigen Ernst der Gerichtsverkündigung jederzeit Hand in Hand geht. Auch den religiösen Kern und Wert der Rechtfertigungslehre des Paulus sähe man gern deutlicher ans Licht gestellt, wie dies neuerdings Karl Holl

getan hat in seinen nicht genug zu empfehlenden, aber wohl noch zu wenig gewürdigten zwei kleinen Schriften: „Die Rechtfertigungslehre des Paulus im Licht der Geschichte des Protestantismus" und „Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen" (1905 und 1907 bei J. C. B. Mohr). Das religiöse Band, welches Paulus mit Jesus verbindet, wäre dann in höherem Maße zur Geltung gekommen.

Straßburg i. E. P. Kölbing.

Weinel, Heinrich. Die Stellung des Urchristentums zum Staat. Tübingen, J. C. B. Mohr 1907. 63 S. ℳ 1.50.

In dieser sehr lesenswerten akademischen Antrittsrede weist der Verfasser nach, wie das Urchristentum sich zwar allezeit dem Staat in bürgerlichen Dingen um Gottes willen gehorsam untergeordnet hat, ohne jedoch die staatliche Rechtsordnung, wie sie ihm in der römischen Weltmacht gegenüber trat, in der uns Protestanten gewohnten Weise als bleibende irdische Institution positiv zu werten. Daran hinderte die ältesten Christen nicht nur der Ausblick auf das nahe Weltende, sondern vor allem der religiöse Charakter des römischen Staates mit seiner göttlichen Verehrung des Kaisers, die er von jedem seiner Bürger fordert. In diesem Stück ist ihnen der Staat das Organ einer widergöttlichen Macht „aus dem Abgrund", der bis aufs Blut Widerstand geleistet werden muß. Was die Apokalypse des Johannes in farbenreichen Bildern in dieser Hinsicht zum Ausdruck bringt, ist allgemeine Überzeugung der Urchristenheit. Auch das bekannte Wort Jesu: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist" enthält noch nicht die protestantische Wertung des Staates, die seinen Jüngern die positive Mitarbeit an den Aufgaben des Staates zur Pflicht macht. Von diesem Gedanken findet sich im Urchristentum noch keine Spur. Man ist ganz auf die neuen Aufgaben eines „neuen" — geistig sittlichen — Menschentums gerichtet, „das die alten Werte überwunden hat". Zugleich aber macht Weinel in feiner Weise darauf aufmerksam, wie in demselben Maße als die urchristlichen Gemeinden dazu genötigt werden die Anfänge kirchlicher Rechtsordnungen auszubilden, die dem staatlichen Organismus entlehnt und angepaßt werden mußten, eine andere, positive Stellung zum Staat sich leise anzubahnen beginnt, bei der das spezifisch christliche Ideal zunächst Kompromisse mit dem alten Staatsideal eingeht, um erst später ihm gegenüber, es reinigend und vertiefend, seine Selbständigkeit wiederzugewinnen.

Straßburg i. E. P. Kölbing.

Wrede, W. Vorträge und Studien. Tübingen. J. C. B. Mohr 1907. S. 231 u. XIV. ℳ 4.—, geb. 5.25.

Ein wertvoller Nachlaß des allzufrüh seiner wissenschaftlichen Arbeit entrissenen, weiteren Kreisen durch seinen „Paulus" bekannt gewordenen Theologen. Das Vorwort gibt die Hauptdaten aus dem Leben des Verstorbenen, und aus der Feder zweier seiner Freunde eine Charakteristik seiner literarischen Arbeit (W. Bousset) und seiner Persönlichkeit (K. Müller.) Hier tritt zu Tage, daß Wrede keineswegs der auf sein engeres Gebiet und insbesondere auf die historische Kritik sich beschränkende Fachgelehrte war, als der er Fernerstehenden wohl erscheinen konnte. Er gehörte zu den starken und reichen Persönlichkeiten, in denen das scheinbar sich ausschließende zu harmonischem Zusammenwirken verknüpft war: strengste Wahrhaftigkeit der wissenschaftlichen Forschung und tiefe Religiosität eines zartempfindenden Gemütes, unerbittlicher sittlicher Ernst und „sonniges Wesen" eines „frohen, die

Kinder an sich fesselnden Sinnes", gewissenhafte Versenkung in die speziellsten Probleme seines Faches und persönliches Antilnehmen an allem, was die allgemeine geistige Kultur unseres Volkes bot, insbesondere auf allen Gebieten der Kunst. Darum verdienen Wredes Vorträge und Studien, obwohl sie ausschließlich theologischen Inhalts sind, in dieser Zeitschrift ein empfehlendes Wort, zumal sie die Ergebnisse seiner wissenschaftlichen Untersuchungen, nicht diese selbst, in allgemeinverständlicher, auch das Interesse nicht theologischer Leser fesselnder Weise darbieten. Die der historischen Theologie angehörigen Gegenstände — die biblische Kritik innerhalb des theologischen Studiums, das heologische Studium und die Religionsgeschichte, die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Judas Ischarioth in der urchristlichen Überlieferung, Jesus als Davidssohn, Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums — dürfen heutzutage sämtlich mehr oder weniger allgemeines Interesse beanspruchen. Ein besonderer Vorzug ist, daß der Leser trotz der bestimmten Stellungnahme des Verfassers in den einzelnen Fragen, zugleich immer wieder den Eindruck empfängt, in den Bereich einer in stetem Fluß befindlichen Forschung eingeführt zu werden.

Straßburg i. E. p. Kölbing.

Wrede, W. Die Entstehung der Schriften des Neuen Testaments. Tübingen, J. C. B. Mohr 1907, aus der von H. Weinel herausgegebenen Serie „Lebensfragen".

Auch von dieser Schrift Wredes gelten alle Vorzüge, die seine „Vorträge und Studien" auszeichnen. Sie erscheint dem Referenten als das Muster einer populären d.h. gebildeten Lesern außerhalb der theologischen Kreise zu empfehlenden Behandlung von Problemen der historischen Theologie.

Straßburg i. E. p. Kölbing.

Eisler, Rudolf, Dr. Leib und Seele. Darstellung und Kritik der neueren Theorien des Verhältnisses zwischen physischem und psychischem Dasein. 204 S. Leipzig, Ambrosius Barth, 1906. 4.40 u. 5.20 *M.*

Der Verf. gehört zu den Autoren, welche in erster Linie Laien empfohlen werden müssen. Er versteht es ausgezeichnet, Probleme in ihren verschiedenen Auffassungsarten so auseinanderzulegen, daß auch der weniger Orientierte ihren Sinn versteht. Die außerordentlich klare und verdeutlichende Sprache unterstützt diese Wirkung wesentlich. Auch durch das vorliegende Buch erhält man ein anschauliches und erschöpfendes Bild vom Stand der Probleme. Erfreulicherweise kommt hinzu, daß E. nicht bloß objektiv zu berichten versteht, sondern immer auch seine Kritik mit einfließen läßt und eine bestimmte Position einnimmt. Er entscheidet sich in der vorliegenden Frage für einen methodologisch-erkenntniskritischen Parallelismus, den er metaphysisch zu einem individualistischen Spiritualismus ausbaut. Auf die Sache selbst kann natürlich nicht eingangen werden. Nur zu dem Erkenntniswert der Argumente sei bemerkt, daß sie letztlich rationalistisch fundiert sind, daß für den Parallelismus die Prinzipien der geschlossenen Naturkausalität und der Energiekonstanz als aprioriische Denkforderungen entscheidend werden. Die Position des Verf. ist also nur durch Erkenntnispostulate gesichert, welche an einem mathematisch-naturwissenschaftlichen Ideal orientiert, also keineswegs erkenntniskritisch bindend sind.

Der Schluß des Buchs behandelt die Unsterblichkeit. E. entscheidet sich anti-

individualistisch und zwar von seiner Metaphysik aus. Der Parallelismus fordert eine parallele Existenz von Natur und Geist, geht also von seinem methodologischen zu einem metaphysischen Charakter über. Nur die Unendlichkeit der Materie kann die Unendlichkeit ihres „Innenseins", ihrer psychischen Seite, des Allgeistes, in dem die Individuen ihre Unsterblichkeit haben, fordern. Es ist aber vermessen, über eine so wichtige Frage von einer subjektiven Metaphysik, überhaupt von einer Metaphysik aus eine Entscheidung treffen zu wollen; jene Frage ist vielmehr zu eng mit ethisch-religiösen und geschichts-philosophischen Postulaten verwachsen, als daß ohne Berücksichtigung derselben eine Metaphysik überhaupt erst möglich wäre.

Heidelberg. Ott.

J. Burggraf. Carolathpredigten. Leipzig. Eckardt 1910.

An allem Nebensächlichen unbeirrt vorbeischreitend, versuchen wir rasch in das Innerste dieser besonderen Erscheinung vorzudringen. Ein deutscher Christus, ein deutsches Christentum wird hier gepredigt; weite Gebiete der Geisteskultur, besonders die, in denen die Schönheit ihr Reich immerwährender Neuschöpfungen aufgerichtet hat, sollen der Kirche ihre streitbare Mannschaft in Sold geben, und an der Spitze dieses Söldnerheeres wird nun der Prediger religiösem-kirchlichem Einfluß entfremdete Provinzen zurückerobern.

Allem Anschein nach ein dankenswertes Unterfangen. Wer wollte solch einen Bundesgenossen, der an der Spitze einer nicht unbeträchtlichen Schar einherschreitet auf die Bitte um breiten Raum zur Einordnung seiner Truppen in die Schlachtordnnng mit einem Stoß gegen die Brust antworten? Haben wir denn nicht jeden Bundesgenossen im Kampf um eine religiöse „Renaissance" mit kräftigem Freundeshandschlag zu begrüßen?

Und dies hier ist gewiß keiner von den vielen Maulhelden unsrer Tage, sondern einer, dem es bitter ernst ist, einer der meint, eben grad nicht nur eine neue Technik der Kriegskunst entdeckt zu haben, sondern dem es dabei um etwas Tiefstes geht, auch eine Art religiöser „Renaissance" — Wiedergeburt Christi.

Die eben wollen wir auch. Nur freilich, daß wirs anders sehen und meinen; Christi Menschwerdung ständen ohnehin der Hindernisse schon eben genug im Wege, auch ohne daß wir zu seiner Persönlichkeit uns noch sozusagen einen Nachtragsetat bewilligen ließen. Aber grade dadurch, so denkt der Verfasser, soll manches dieser Hindernisse aus dem Wege geräumt werden. Ich fürchte dagegen, daß es mit dem aus dem Weg räumen eitel Selbsttäuschung ist, daß man vielmehr nur sich an jenen Hindernissen vorbei in eine Nebengasse hineingedrängt hat, denn der Begriff eines deutschen Christentums ist eine imaginäre Größe — ist gebundene Freiheit, ist bedingte Unbedingtheit.

Kaum minder bedenklich muß es stimmen, wenn man hier die oben erwähnten Söldnerscharen aufmarschieren sieht. Wohl, mit solchen ist schon manche tüchtige Schlacht geschlagen worden, aber Söldner sinds trotz allem geblieben, und darum muß mit aller Entschiedenheit dagegen Verwahrung eingelegt werden, daß sichs hier um Landeskinder handle. Ideen der Harmonie wollen wir nach wie vor mit ihrem wahren Namen nennen, seien es nun solche der äußeren oder inneren Schönheit, wollen sie wohl hoch stellen unter den Auswirkungen menschlicher Kultur, uns an ihnen aufrichten und an ihnen emporwachsen, aber — und mögen sie der

Religion die allerbesten Dienste tun — Religion werden sie dadurch nicht.

Demgegenüber muß ich betonen, daß das Hereinziehen literarischer Stoffe in die Predigt mir für die Beurteilung durchaus nebensächlich erscheint. Daß ist eine bloße Äußerlichkeit.

Was aber würde Carolath selbst zu dieser Verwertung seiner Dichtungen sagen? O, ich weiß, er würde dem Verfasser einen seiner Herz gewinnenden Briefe voll freundlicher bescheidener Anerkennung schreiben. Oder ist das doch vielleich schon zu viel gesagt? Müßte er nicht mindestens bei der 9. Predigt stutzen? Da ist ja geradezu seiner Dichtung ein Netz über den Kopf gezogen worden, um sie dahin zu zerren, wo sie nie und nimmer etwas zu suchen hat. Und als einen Propheten „deutschen Christentums" würde er sich nicht unwidersprochen haben ausrufen lassen. Bezeichnend ist in dieser Beziehung, daß der Verfasser mehrfach an dem Bilde seiner Persönlichkeit noch herumschnitzeln muß, um es in den dafür bestimmten Rahmen einfügen zu können.

Und doch, ich kann mich bei alledem einer stillen Freude nicht erwehren, daß auf solche Weise ein feiner Poet zur breiten Menge herniedersteigt, daß er, der allerdings dem starken Drange seines heißen Herzens folgend, seinem Volke — namentlich während des letzten Abschnitts seines Lebens — ein Führer sein wollte auf dem Weg empor aus Erdenenge und Sinnentrug zu einem wunderweiten Vaterherzen voll Heilandserbarmen, daß ihm nun, nachdem seine Lippen sich nicht mehr zu erneuten Lockruf öffnen können, ein Echo erwacht ist.

Alt-Tschau. P. Steinmann.

F. Ziller. Die moderne Bibelwissenschaft und die Krisis der evangelischen Kirche. Tübingen. Mohr. 1910. VII und 123 S. 2,50.

Z. geht von der Tatsache aus, daß für die evangelische Kirche die Bibel das Fundament ist und zwar die Bibel verstanden als das so wie sie uns vorliegt aus allem Schrifttum sonst herausgelöste, unmittelbar gottverursachte, darum irrtumslose und in sich einheitliche „Wort". Und er entwickelt nun in seiner Schrift mit scharfer Pointierung all' die Schwierigkeiten, in welche die Kirche mit dieser für ihren überlieferten Bestand grundlegenden Auffassung der Schrift durch die ganze neuere Schriftforschung hineingerät: dieselbe bedeute nichts anderes als eine vollständige Auflösung dieses Schriftbegriffs. Alle Versuche, denselben zu retten, seien unhaltbar. Es bleibe nichts übrig, als alle Vorstellung von der Bibel, als sei dieselbe irgendwie artverschieden von sonstigem christlichen (auch sonst religiösen) Schriftwerk, und darum auch jeden letzten Rest eines dogmatisch gesetzlichen Gebrauchs derselben aufzugeben. Statt dessen gelte es, die Bibel soz. einfach als Erbauungsbuch zu nehmen und sie als solches in den lebendigen Fluß der religiösen Tradition hineinzustellen, wo sie eine eigentümliche, aber nun eben lebendige und unmittelbar Überlegenheit stets behaupten werde. „Ohne die Bibel würden die Christusvorstellungen der Kirchlichen Überlieferung des ursprünglichen, persönlichen Erlebnisses entbehren" (S. 101).

Bei weitem den Hauptinhalt des Buches bildet die Kritik; nur die letzten reichlich 6 Seiten versuchen aufzubauen. So entspricht es der Themastellung. Worauf es dem Verf. ankommt, ist zunächst einmal dieses, daß mit aller Redlichkeit und Aufrichtigkeit erkannt und anerkannt werde, wie die moderne Bibelwissenschaft tatsächlich die alte Vorstellung vom „Wort" aufgelöst habe. Das ist auch der be-

herrschende Gesichtspunkt bei allen Einzelausführungen, in denen man sich darum mit Z. nicht um allerlei Einzelheiten streiten sollte, die für seine eigentliche Absicht relativ irrelevant sind. Unbekannte Dinge sagt dem Verf. nicht. Er will es auch garnicht, da er ja vielmehr zu zeigen unternimmt, was allgemein bekannte Dinge für die alte Vorstellung von der Bibel und damit für die evangelische Kirche als die „Wort"-Kirche tatsächlich bedeuten.

Es ist immer gut, wenn Probleme scharf erfaßt werden. Unter diesem Gesichtspunkt vornehmlich sei das Ziller'sche Buch empfohlen, damit aber eben denen, welche solcher Probleme und ihrer Durcharbeitung innerlich bedürfen.

Th. Steinmann.

Walther F. Classen. Suchen wir einen neuen Gott? Tübingen, Mohr. 1907. Lebensfragen 22. —.80.

In Form eines Briefwechsels zwischen einem Arbeiter und einem Studierten wird vernehmlich vom Gottesglauben, aber auch vom Unsterblichkeitsglauben und von Jesus gehandelt. Wir suchen nicht eigentlich einen neuen Gott, sondern den alten, freilich von den Begebenheiten unserer Zeitlage aus. Die Stärke des Büchleins ist die persönliche Art, die daraus spricht. Auf seinen 51 Seiten gibt es selbstverständlich keine erschöpfende wissenschaftliche Erörterung der Probleme; dafür aber sehr eindrückliche Anregungen persönlicher Art. „Hier inmitten meines Volkes begegne ich Gott. Er freut sich an all den ungeschickten, munteren, schnurrigen Kindern. Er hält sie alle in der harten Schule des Lebenskampfes. Sie müssen lernen entbehren, teilen und dienen. Darum hofft sein ewig junges Vaterherz für sie. Sie können ihm noch Kinder werden, sie können Mütter werden und redliche Arbeiter gleich ihm." (S. 21.) „Wissen, daß all' unsere Liebe für diese Welt umsonst ist, daß der, um dessen Charakterentwickelung ich arbeite, bange, sorge, — morgen an der Schwindsucht stirbt, von Hämmern zermalmt oder von Granaten zerrissen wird, ehe er noch auf Erden seine Kraft entfaltete, — das wissen und dennoch freudig an dieser Menschenseele weiter arbeiten, — wer kann das? Wir, die wir an die Ewigkeit glauben." (S. 43.) Von dieser Art ist die kleine Schrift.

Th. Steinmann.

L. Pochhammer. „Zum Problem der Willensfreiheit. (Stuttgart 1908. Max Kielmann.)

Ausgehend von der Geltendmachung des Kausalgesetzes im Bereich des Organischen und Anorganischen gelangt Verfasser zunächst zu einem Dualismus und Parallelismus des Seelischen und Körperlichen. Denn erstens ist jede Empfindung durchaus etwas anderes als ein materieller Bewegungsvorgang, mithin muß in unserer Vorstellung der seelische Vorgang (als Sammelname für alle seelischen Einzelvorgänge) und der körperliche Vorgang (als Sammelname für die Gesamtheit der körperlichen Vorgänge) streng unterschieden werden; zweitens entspricht in jedem Augenblick dem seelischen Vorgang ein bestimmter körperlicher und dem körperlichen ein bestimmter seelischer Vorgang.

Unter der Voraussetzung also, daß die Gesamtheit aller Vorgänge ausschließlich durch das Walten von Naturkräften in jedem Augenblick nach Größe und Richtung bestimmt ist, gelangt die wissenschaftliche Erklärung der Naturvorgänge zum Fatalismus d.h. zu der Lehre, daß alles, was geschieht, im Voraus feststeht. Aber es bleiben Tatsachen von fundamentaler Bedeutung übrig, die sich

nicht in die bisherige Betrachtungsweise einfügen: die Tatsachen des seelischen Lebens. Diese sind von den chemisch-physikalischen Vorgängen in der materiellen Welt qualitativ und begrifflich verschieden, sie ständen also, wenn wir nur die rein kausale, physikalisch-chemische Betrachtungsweise anwenden würden, als eine unerklärliche Tatsache für sich allein da. Nun ist zu beachten, daß uns die seelischen Vorgänge zunächst unmittelbar gewiß sind; sie bilden die Grundlage für jede physikalische oder chemische Betrachtung. Das Operieren mit Vorstellungen in der Sinnenwelt, mit dem es die Naturwissenschaft zu tun hat, ist selbst wieder ein seelischer Vorgang. Unsere Aussagen über die Dinge sind im Grunde immer nur Aussagen über die Einwirkungen, die wir von ihnen erfahren. Das Denken über die Denkgesetze ist wieder abhängig von den Denkgesetzen selbst. Zudem läßt die Wertschätzung (die Bezeichnung von richtig und falsch), die Gedankenübertragung, die starke seelische Empfindung im Gefühlsleben, die ihren Ursprung nicht in direkten äußeren Einwirkungen hat, auf Mächte schließen, die von dem Wirken der Naturkräfte gänzlich verschieden sind. Wir sind also nicht berechtigt, eine seelische Einwirkung auf körperliche Vorgänge für unmöglich zu erklären.

Verf stellt daher die Existenz von sog. supermateriellen Kräften als eine Hypothese auf. Der Ursprung dieser supermateriellen Kräfte liegt in einem Gebiet, dahin die feinsten naturwissenschaftlichen Untersuchungen und Messungen nicht dringen zu können scheinen, in der Eigenart des Lebens, in dem inneren Getriebe organischen Lebens; es sind Kräfte, die keine Naturkräfte sind, und die doch eine Wirkung auf die Stoffteilchen unseres Organismus ausüben.

In diesen Kräften, die außer den Naturkräften im Seelenleben wirksam sind, ruht ein freiheitlicher Bestandteil des menschlichen Willens. Dessen Vorhandensein ist zwar nicht streng zu beweisen, aber alle Vorschriften und Gesetze unser Pflicht- und Verantwortungsgefühl beruhen auf der Voraussetzung eines nicht unbedingt und absolut freien Willens, sondern eines Bestandteiles in unseren Handlungen, der nicht von unabänderlichen Naturkräften herrührt, sondern durch supermaterielle Kräfte vermittelt wird. In dem freiheitlichen Bestandteil des menschlichen Willens, wie beschränkt er auch sein möge, liegt das Motiv für ein ethisches Handeln. Der Mensch besitzt in jenem Bestandteil eine Macht, die selbständig neben die Naturkräfte tritt, und durch die er sein Lebensschicksal zu beeinflussen vermag. In dem Maße, wie er von diesem Einfluß Gebrauch macht und Gebrauch machen kann, ist er verantwortlich für sein Tun. Der Anteil aber, der dem freiheitlichen Willenselement zuzuschreiben ist, ist uns unbekannt. Wir können daher über den wahren sittlichen Wert einer Handlung kein Urteil fällen. Aber gerade diese Unvollkommenheit alles menschlichen Urteils weist auf die Existenz einer höchsten Macht hin, der wir verantwortlich sind. Unsere Lebensaufgabe ist, die Bildung unseres Charakters in selbständiger Weise zu beeinflussen und zu vervollkommnen. Das Handeln bekommt seinen Inhalt durch die Verpflichtung, das Glück und die Wohlfahrt der Mitmenschen zu fördern in Staat und Gemeinde.

Als Beigabe und Anhang des Buches erscheinen die Kapitel über „die Zweckmäßigkeit in der Natur" und „Schlußfolgerungen in Bezug auf die Ethik". Die Naturwissenschaft enthüllt uns eine hoch über dem menschlichen Verstande stehende Weisheit. Jeder tiefere Einblick in das, was die Natur bietet, stärkt den religiösen Sinn. Wir können nur ahnen, daß auch in der seelischen Welt eine unermeßliche

Weisheit die Taten und Geschicke der Menschen fürsorglich lenkt. — Das Buch geht aus dem Bestreben hervor, zwischen den Prinzipien der Naturforschung und denjenigen Prinzipien, die wir dem Seelenleben unmittelbar entnehmen, eine Verbindung herzustellen; es will dem Widerspruch entgehen, der sich aus der Unentbehrlichkeit der Freiheit auf seelischem Gebiet und dem Fatalismus der Naturprozesse ergibt.

Theningen i. Baden. Dr. Staeps.

Eingesandte Bücher.

Die Redaktion übernimmt für Wert und Inhalt der hier aufgeführten Bücher keinerlei Garantie.

A. Deißmann, D. Urgeschichte d. Christentums im Lichte der Sprachforschung. Tübingen, Mohr. 1910. 1.—.

H. Lietzmann, An die Galater. ebda. 1910. 1.—. (Handbuch z. N. T.)

P. Volkmann, Eigenart d. Natur u. Eigenart d. Monismus. Lpz. Teubner. 1910. 1.—.

F. Rittelmeyer, Was will Joh. Müller? München. Beck. 1910. —.80.

E. Aigner, Lourdes im Lichte medizinischer Wissenschaft. München. Lehmann. 1910. 1.20.

L. Reinhardt, D. N. T. v. Standpunkt d. Urgemeinde gz. neu aufgefaßt, wortgetreu übers. mit Einltgn u. Anmerkgn versehen. 2. verb. Aufl. München. Reinhardt. 1910.

M. Maurenbrecher, Von Nazareth nach Golgatha. Berlin. Buchv. d. Hilfe. 1909.

A. Jülicher, Hat Jesus gelebt? Marburg. Elwert. 1910. —.50.

P. Gabriel, Euckens Grundlinien einer neuen Lebensanschg u. s. Verh. zu J. G. Fichte. Bunzlau. Kreuschmer. 1910. 1.20.

R. Böhmer, D Neue Testament verdeutscht. 3., 4., 5. u. 7. Lfg. Stuttgart. Kielmann.

Bibl. Zeit- und Streitfragen. Herausg. F. Kropatschek. Berlin. Runge. 1910.
V. 11. W. Knieschke, D. Erlösungslehre des Quoran. —.50.
V. 12. K. Girgensohn, D. geschichtl. Offenbarung. —.50.
VI. 1. G. Heinrici, Paulus als Seelsorger —.50.

E. Horneffer, Jesus im Lichte d. Gegenwart. Leipzig. Verlag D. Tat. —.50.
Stehen wir vor einem neuen Kulturkampf? ebda. —.50.

H. G. Opitz, D. Moderne auf d. Kriegspfad geg. Gott. Lpz. Eckardt. 1.50.

G. A. Wolf, Eine neue u. rel. Weltauffassg. im Lichte des Konzentrationsgesetzes. ebda. 1.50.

L. Ziegler, D. Weltbild Hartmanns. ebda. 3 50.

J. Möhring, D. Sittenlehre Jesu. Lpz. Ungleich.

P. Fr. Fries, Julius u. Evagoras. Ein philos. Roman. Neu herausgeg. u. m. Einl. vers. v. W. Bousset. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht. 1910. 4.—. 4.60. 7.50.

H. Lüdemann, D. Erkennen u. d. Werturteile. Lpz. Heinsius. 1910. 6.—.

E. Boutroux, Wissenschaft u. Religion. Deutsch v. E. Weber. Lpz. Teubner. 1910. 6.—.

Th. Engert, D. A. T. im Lichte modernist. kath. Wissenschaft. München. Lehmann. 1910. 4.—. 5.—.

Fr. Walther, Vernünftiges Christentum. Ein mod. Unterricht in d. alten luth. Glauben. Stuttgart. Kohlhammer. 1910. 1.50.

A. Frey, Sinn d. Weltgeschichte. ebda. 1910. —.60.

Wissensch. Beilage z. 22. Jahrb. d. philos. Gesellschaft in Wien, enth. K. Siegel: Nat.gesetzlicht. u. Vitalismus. O. Ewald: Erk.kritik u. Erk.theorie. A. Stöhr: D. Zeitproblem. H. Przibram: Lebenskraft od. Lebensstoff? B. Hatschek: Darwins 100. Geb.tag. K. v. Koratz: D. Zweckbegriff im psychol. u erk.theor. Denken. Lpz. J. A. Barth. 1910. 3.—.

H. Rickert, Kulturwissensch. u. Nat.wissenschaft. Tübingen. Mohr. 1910. 2.50. 3.75.
G. Heinzelmann, D. Begriff d. Seele u. d. Idee d. Unsterblichkeit b. W. Wundt. ebda. 1910. 2.—.
H. Weinel, Ist d. „liberale" Jesusbild widerlegt? ebda. 1910. 1.60.
Th. W. Eliot, D. Religion d. Zukunft. Autoris. Übers. v. E. Müllenhoff. Gießen. Töpelmann. 1910. 0.70.
E. Katzer, Luther u. Kant. E. Beitrag z. inneren Entw.geschichte d. dtsch. Prot. ebda. 1910. 2.80.
B. Duhm, Die Zwölf Propheten. In d. Versmaßen d. Urschrift übersetzt. Tübingen. Mohr. 1910. 1.60. 2.40.
J. Weiß, Jesus von Nazareth. Mythus od. Geschichte? E. Auseinanders. m. Kalthoff, Drews, Jensen. ebda. 1910. 2.—. 3.—.
J. Weiß, Jesus im Glauben d. Urchristentums. ebda. 1910. 1.—.
J. Weiß u. G. Grützmacher, D. Geschichtlichkeit Jesu. ebda. 1910. —.20.
Logos. Internat. Zeitschrift f. Philosophie u. Kultur. Herausgeg. v. G. Mehlis. ebda. jährlich 9.—. Einzelheft 4.—.
F. Niebergall, D. Bedeutung d. Rel.psychologie f. d. Praxis in Kirche u. Schule. ebda. 1910. 1.20.
Aus Natur u. Geisteswelt. Leipzig. Teubner. je 1.25.
K. Sell: Christentum u. Weltgeschichte.
G. Maier: Soziale Bewegungen u. Theorien b. z. mod. Arbeiterbewegg.
J. Baumann, Eine neue Nachfolge Jesu od. Moralchristen u. Wissenschaftsfreunde. Berlin. F. Wunder. 1910. —.75.
D. Bischoff, Wesen u. Ziele d. Freimaurerei. ebda. 1910. 1.50.
C. Nebel, D. wissensch. Grundlagen d. christl. Weltanschauung. Berlin. C. Meyer.
D. Verhandlungen d. 21. Evang. soz. Kongresses abgeh. in Chemnitz 17.—19. Mai 1910. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht. 1910. 2.—.
J. Wendland, D. Wunderglaube im Christentum. ebda. 3.—. 3.60.
Die Schriften d. Alten Testaments in Auswahl neu übers. u. f. d. Gegenwart erklärt. ebda. 4.—7. Lfg. Mit s. 7ten. Lieferung erreicht d. 1. Band der II. Abt. des Werkes „Älteste Geschichtsschreibung u. Prophetie Israels" s. Abschluß. Einzelpreis des Bandes 6.—. 7.20. 9.—, in d. Subskr. 4.—. 5.20. 7.—.
F. Siemens, M. Gemeinde und ich. Gedanken und Versuche eines Landpastors. (Schriften z. Dorfkirche, herausg. v. H. v. Lüpke 1.) Berlin. Deutsche Landbuchhandlg. 1910. 1.—.
A. Eckert, Probleme u. Aufgaben d. ländl. Pfarramtes. ebda. 1910. 3.—. 3.60.
O. Eberhard, Brennende Fragen d. Rel.unterrichts d. Volksschule in d. Gegenwart. Altenburg. Geibel. 1910. 1.—.
Th. Lindner, Weltgeschichte. 7. Band. Stuttgart u. Berlin. Cotta. 1910. 5.50.
J. Rupp, Ges. Werke III. Über Klassiker u. Philos. der Neuzeit. Leipzig. Eckardt. 1910.
Fragen des mod. Geisteslebens in neun Vorträgen von Hauser, Kühn, Hönnicke, Sarowy, Schwebel, Raak, Kulemann, Kaltwasser. Berlin. Buchhandlg. d. ostdtsch. Jünglingsbundes. 1910. 1.80.
Deutsche Mystiker. Bd. 1: Seuse. Ausg. u. herausg. v. W. Oehl. Kempten. Kösel. 1910. 1.—.
H. Schäfer, Jesus in psychiatrischer Beleuchtung. Berlin. E. Hofmann. 1910. 2.40. 3.20.
P. Natorp, D. logischen Grundlagen d. exakt. Wissenschaften. Leipzig. Teubner. 1910. 6.60.
C. Wagner, Jugend. Aus d. Franz. v. J. Schroeder. Leipzig. Jansa. 1910. 3.—. 4.—.
J. Gerstung, Das Opfer d. Grundgesetz d. Welt. Opmannstedt. F. Gerstung u. Gen. 1910. 1.20.
H. Matthes, D. Rel.unterricht im Dienst der Erziehung innerh. d. rel. Gemeinschaft. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht. 1910. (Nr. 5 d. religionspäd. Bibl.) 1.80.
R. Hoffmann, Kierkegaard u. d. rel. Gewißheit. Biogr. krit. Skizze. ebda. 1910. 3.—. 3.80.

Neuigkeiten

aus dem Verlage von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Die älteste Geschichtsschreibung u. Prophetie Israels

(von Samuel bis Amos und Hosea)

übersetzt, erklärt und mit Einleitungen **und Register**

versehen von

Hugo Greßmann

Professor der Theologie an der Universität Berlin.

(Die Schriften des Alten Testaments, in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von Greßmann, Gunkel, Haller, Schmidt, Stärk und Volz; II. Abteilung: Prophetismus und Gesetzgebung des Alten Testaments, im Zusammenhange der Geschichte Israels, erster Band.)

Ausführlicher Prospekt mit Subskriptionsbedingungen über das Gesamtwerk kostenlos.

Einzelpreis 6 ℳ; in Leinwdbd. 7,20 ℳ; in Halblederbd. (Bock-Saffian) 9 ℳ.

Der erste Korintherbrief

völlig neu bearbeitet von

D. **Johannes Weiß**

Professor der Theologie in Heidelberg.

(Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begründet von **H. A. W. Meyer.** V. Abteilung, 9. Auflage).

XLVIII, 388 Seiten. Lex. 8°. Preis 9 ℳ; in Halblederbd. 10,60 ℳ.

Bultmann, Lic. **Rud.: Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe.** 1910. 112 S. gr. 8°. 3,40 ℳ. (Forschungen zur Religion und Literatur des A. u. N.T., hersg. von Bousset u. Gunkel. 13. Heft).

Kabisch, Lic. **Rich.,** Regierungs und Schulrat, **Wie lehren wir Religion?** Versuch einer Methodik des evang. Religions-Unterrichts auf psychologischer Grundlage. 1910. IX, 324 S. gr. 8°. Preis geh. 5,40 ℳ; in Leinwdbd. 6 ℳ.

Theol. Literaturblatt 1910, Nr. 22 sagt am Schluß einer langen Besprechung zusammenfassend: „Durch das ganze Buch zieht sich eine so herzliche Begeisterung für den erwecklichen Religionsunterricht, ein so froher Glaube an die Möglichkeit heilsamer religiöser Beeinflussung der Kinder durch den Unterricht, und dabei ist der Verf. so innerlich ergriffen von dem Zeugnis der Schrift, daß die Lektüre des bei strengster Wissenschaftlichkeit in leichtflüssiger, edler Sprache, bei ernstlicher Sachlichkeit schwungvoll geschriebenen Buches jedem Religionslehrer in Schule und Kirche, ja jedem gebildeten Elternhause, dem es um die religiöse Erziehung seiner Kinder ernst ist, nicht nur Gewinn, sondern auch hoher Genuß sein wird."

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Soeben sind erschienen:

Augustin. Ein Lebens- und Charakterbild auf Grund seiner Briefe. Von **W. Thimme.** Geh. 3 ℳ, geb. 3,60 ℳ.

Der als Augustin-Forscher bekannte Verfasser zeichnet auf Grund des sorgsam zusammengetragenen Materials das Bild des Kirchenmannes mit all seinem Licht und Schatten, der ja auch bei diesem Großen nicht fehlt. Die abgedruckten Briefe bringen hie und da klassische Beispiele pastoraler Weisheit von hoher Klassizität.

Der religiöse Wahrheitsbegriff in der Philosophie R. Euckens. Von Privatdozent Lic. **K. Bornhausen.** (Sonderdruck aus „Religion und Geisteskultur" IV. Jahrg. 4. Heft.) Preis 1,60 ℳ.

Julius und Evagoras. Ein philosophischer Roman von **Jakob Fr. Fries.** Neu herausgegeben und mit Einleitung versehen von **W. Bousset.** XXXVIII, 486 Seiten. 8°. Geh. 4 ℳ, kart. 4,60 ℳ, in feinem Ganz-Lederband 7,50 ℳ.

Prof. D. Dr. **R. Otto** sagt in seiner Vorrede zu E. F. Apelts Metaphysik:

„Als sehr hilfreiche Begleitlektüre ist die neue Ausgabe von Fries' Lehrroman Julius und Evagoras, besorgt von Prof. Bousset, anzuraten. Hier kehrt in liebenswürdiger Form gebildeter Unterhaltung und in der weniger strengen, darum auch weniger schweren Sprache des Zwiegesprächs manches von dem wieder, was in unserem Buche in wissenschaftlicher Strenge abgehandelt wird. Und zugleich zeigt sich, wie diese Art von Philosophie sich als bestimmender Inhalt edlen Privat- und öffentlichen Lebens ausnehmen würde . . . . Für unseren Gegenstand ist wohl das Interessanteste an Fries' Lehrromane, zu sehen, wie diese Philosophie, die so entschieden die Fühlung mit dem Geiste des Aufklärungszeitalters festhält, in sich zugleich gerade die Antriebe und Mittel bot, die Gemütlosigkeit, Ideenarmut und Einseitigkeit der Verstandeskultur des Vulgär-Rationalismus zu überwinden, ohne doch dabei in die phantastischen und exaltierten Manieren der Romantik oder in die Bahnen der neuen Schwärmereien des Pietismus und der „Erweckungsbewegung" hineinzugeraten."

Kierkegaard und die religiöse Gewißheit. Biographisch-kritische Skizze. Von **K. Hoffmann,** Predigtamtskandidat und Doktor der Medizin in Genf. Aus dem Französischen übersetzt von Dr. phil. G. Deggau. Mit einem Bilde Kierkegaards. 210 Seiten. 8°. Geh. 3 ℳ; geb. 3,80 ℳ.

Die Beschäftigung mit dem dänischen Religiosus wächst von Jahr zu Jahr und dementsprechend auch die Literatur über ihn. Auch in den romanischen Ländern fängt das Interesse für Kierkegaard nun an zu erwachen. Dafür ist ein Zeichen der Verfasser der hier veröffentlichten Abhandlung, ein junger Schweizer Arzt und Theologe, der, mit der dänischen Sprache wohlvertraut, samt seinem Buche von der Kierkegaard'schen Familie freundlich begrüßt wurde. In Hauptpunkten ist er mit Kierkegaard nicht einig und setzt sich mit ihm ernsthaft auseinander, aber in wohltuender Pietät. Das Buch, ursprünglich in französischer Sprache geschrieben, wird hiermit in flüssiger deutscher Übersetzung dargeboten.

Der grüne Stab.*)

Von Leo Tolstoi.

I.

Wenn ein Mensch nach einem langen Schlaf, der ihm jede Erinnerung an das, was früher war, raubte, an einem neuen, ihm unbekannten Ort erwachte, an einem Ort, der von ebensolchen Wesen bewohnt wäre, wie er selbst ist, von Menschen und Tieren, die sich emsig hin und her bewegen und sich unaufhörlich etwas zu schaffen machen, was wäre dann das erste, was ein solcher Mensch täte? Er würde sich bemühen zu begreifen, von wem und zu welchem Zweck er an diesen neuen, seltsamen Ort gebracht wurde, und wie er hier seine Kräfte, den Drang nach Tätigkeit, den er in sich spürt, zu verwenden hat. Die Antwort auf diese Fragen ist gerade das, was man Religion nennt. Und ohne diese Antwort kann ein vernünftiger Mensch nicht gut leben.

Wer hat mich an diesen seltsamen Ort gebracht? Das weiß ich nicht, und ich kann es nicht wissen. Aber ich weiß sicher, daß es jemanden gibt, der mich hierher gebracht hat. Ich weiß das sicher, denn ich konnte nicht aus eigenem Willen in dieser Welt erscheinen, weil ich das niemals wollte und auch niemals wollen konnte; ich konnte es nicht wollen, da ich, bevor ich in dieser Welt erschien, gar nicht vorhanden war, — wenigstens weiß ich nichts davon, daß ich vorher je vorhanden war. Frage ich, wann ich begann, d.h. mein eigentliches Ich, dann erhalte ich eine noch weniger befriedigende Antwort. Man sagt mir, daß ich vor einigen Jahren im Leibe meiner Mutter begann. Aber das, was aus dem Leibe meiner Mutter kam, das war mein Körper, der sehr lange Zeit hindurch nichts von seinem Vorhandensein wußte, und der sehr bald, vielleicht schon morgen, in die Erde verscharrt und zu Erde werden wird. Dasjenige aber, was ich als mein Ich empfinde, erschien nicht gleichzeitig mit meinem Körper. Dieses

*) In seinen Kindheitserinnerungen (vgl. Birukofs Tolstoi-Biographie I S. 87) erzählt Leo Tolstoi, daß sein ältester Bruder Nikolaus als 11jähriger Knabe ihm einst geheimnisvoll mitteilte, er habe an einer Stelle unweit des Gutshauses von Jassnaja Poljana, am Rande eines Abgrundes, einen grünen Stab in der Erde vergraben. Auf diesen Stab habe er das Geheimnis geschrieben, wie alle menschlichen Leiden getilgt, Zank und Zorn aus der Welt geschafft werden könnten. Auf diesen Vorfall bezieht sich offenbar die Überschrift des hier dargebotenen, bei Lebzeiten des Dichters nie veröffentlichten Aufsatzes (1905 geschrieben). Die Stelle, an der damals der Stab vergraben wurde, ist dieselbe, an der jetzt der Dichter, nach seinem eigenen Wunsch, begraben liegt.

mein Ich begann nicht im Leibe meiner Mutter, auch nicht nach dem Verlassen des Mutterleibes, auch nicht zu der Zeit, da man mich von der Mutterbrust nahm, auch nicht als ich zu sprechen begann. Ich weiß, daß dieses Ich einst sein Dasein begann, und zugleich weiß ich doch, daß dieses Ich immer vorhanden war. So kann ich in der Zeit mein wirkliches Ich nicht finden, mag ich es ganz nahe suchen oder ganz fern. Mir ist, als ob ich niemals begann, sondern immer war und nur mein früheres Leben vergessen habe.

Also kann ich überhaupt nicht sagen, was ich eigentlich bin. Ich weiß nur, daß ich und mein Körper nicht ein und dasselbe ist.

Die zweite Frage ist: Was ist denn die Welt, in der ich, wenn ich anfange zu begreifen, mich vorfinde?

Diese Welt ist nicht meine Familie und mein Haus, das Haus der Tolstois in Jassnaja Poljana oder der Bauern in Bayern oder der Smith in England oder der Robinson irgendwo in Amerika oder der Fo-Han-Tschi in einem chinesischen Dorfe oder in Peking, sondern diese Welt ist die ganze ungeheuer große Welt aller Menschen, die diesen Planeten, die Erde, bewohnen, in Siam, in Island, in Madagaskar und allen Plätzen, die ich kenne und die ich nicht kenne. Und diese Welt bilden nicht nur jene 1500 Millionen, die, wie ich gehört habe, jetzt die Erde bewohnen, sondern auch alle die Milliarden von Menschen, die vor mir lebten, in den mir bekannten Zeiten und in den Tausenden von Jahren, von denen ich nichts weiß, und ebenso auch die Menschen, die jetzt geboren werden und wachsen, und die eine unendliche Anzahl von Jahren hindurch entstehen und wachsen werden, wenn von meinen Knochen nichts mehr übrig geblieben sein wird. Alle diese Menschen, und außerdem noch eine unendliche Menge von Lebewesen verschiedener Art, von den mikroskopisch kleinen Infusorien bis hinauf zum Elefanten und zum Nilpferd, und eine ebensolche unendliche Menge von Pflanzen und leblosen Wesen nicht nur auf unserm Planeten, der Erde, sondern auch außerhalb dieses Planeten, auf andern Gestirnen, auf den Sonnen und den Millionen von Sternen, die in unendlichen Entfernungen die Erde umgeben und sich ohne Ende in der Zeit verbreiten, — Alles das bildet jene Welt, in die ich gesetzt bin und die ich erkannte, als in mir die Vernunft erwachte.

In dieser nach allen Seiten, in Zeit und Raum, unendlichen Welt erschien ich gestern oder vor 10, 20, 30, 40, 50 Jahren, wie mir andere Menschen sagen. Den Anlaß zu meinem Erscheinen gab die Ehe meiner Eltern, und wie ich von andern Menschen weiß, war ich erst ein Embryo, dann ein Kind, dann ein Jüngling, und darauf ein Mann. Wann aber mein Ich in der Welt erschien, das Ich, das ich in mir erkenne, das weiß ich nicht. Mir ist, als bin ich immer dagewesen. Wann ich aufhören werde zu sein, weiß ich auch nicht. Nach den Beobachtungen an andern

Menschen weiß ich, daß ich in 70 oder 80 Jahren sterben werde. Ich weiß, daß ich mich jeden Tag, jede Stunde dem Tode nähere, ich weiß, daß ich jeden Augenblick sterben kann. Aber obwohl ich das weiß, obwohl ich das an allen andern Menschen sehe, glaube ich es nicht. Ich kann es nicht glauben, daß mein Ich aufhören kann zu sein.

In dieser Welt war ich nicht immer. Wozu erschien ich denn hier? Und was habe ich hier zu tun?

Was habe ich mit meinem winzigen Körper und mit der winzigen eng beschränkten Lebenszeit in dieser räumlich und zeitlich unendlichen Welt zu tun?

Ein Mensch, dessen Vernunft noch nicht erwacht ist, der ein animalisches Leben führt, antwortet auf diese Frage gewöhnlich, daß er lebt, um zu essen, zu trinken, zu schlafen, sich zu amüsieren, überhaupt um alle fleischlichen Genüsse, die das Leben bietet, auszukosten. Aber der Mensch braucht nur um sich herum zu blicken und an das zu denken, was seiner harrt, um sich zu überzeugen, daß das materielle Glück nicht der Zweck seines Lebens sein kann, weil es ein solches Glück nicht geben kann für ein Wesen, das zu Kampf, zu allerhand Not und Trübsal, zu Krankheit und zu sicherm Tod verdammt ist. Was für ein Glück kann denn ein Leben bieten, das unweigerlich zu Alter, Schwäche und Tod führt? Weder der Genuß, noch die Vervollkommnung der persönlichen Fähigkeiten, noch die Vollbringung einer großen Tat, noch sogar die Förderung des allgemeinen Wohles kann die Bestimmung unseres Lebens sein. Alle diese Dinge könnten es sein, wenn die räumlich und zeitlich unendliche Welt und der Tod nicht wären. Bei der Beschränktheit und Kürze meines Lebens innerhalb der räumlich und zeitlich unendlichen Welt können die Handlungen eines Menschen gar keinen Sinn haben. Wozu soll der Mensch an der Verbesserung des Lebens arbeiten, wenn seine ganze Tätigkeit nur ein unmerklicher Punkt in der Unendlichkeit der Welt ist, und wenn das Leben selbst nur ein Augenblick zwischen zwei Ewigkeiten ist? Und wozu soll ein Mensch, der sicher sterben wird, an der Verbesserung des Lebens anderer Menschen arbeiten, wenn er doch weder die Früchte seiner Tätigkeit noch die Anerkennung dessen, was er für die Menschen tat, erleben wird? Und auch die, für die er arbeitet, werden ja ebenso spurlos verschwinden wie er.

So ergibt sich als Antwort auf meine Fragen, wenn ich diese Fragen ernst stelle und ernst zu beantworten versuche, folgendes:

1. Auf die erste Frage: „was ist mein Ich?" ist die Antwort: Das ist etwas scheinbar Vergängliches, vor kurzem ins Leben Getretenes und zu baldigem Untergang Verdammtes und dabei doch etwas wirklich Existierendes, und zwar das, ohne das nichts wäre. Und so weiß ich nicht, was ich bin, und doch ist mein Ich gerade das Einzige, was ich kenne und zwar am besten kenne.

2. Die Antwort auf die zweite Frage („was ist die Welt, in der ich mich vorfinde?") lautet: Das ist etwas räumlich und zeitlich Unendliches, etwas Sinnloses, etwas, das notwendigerweise einmal angefangen hat und einmal aufhören wird und dabei doch niemals angefangen haben und niemals aufhören kann. Etwas, das auch räumlich notwendigerweise irgendwo ein Ende hat und dabei doch nirgends im Raume endigen kann. Mit einem Worte, das ist entweder etwas Sinnloses oder für mich Unverständliches, d.h. ich weiß nichts davon, was das für eine Welt ist, obwohl ich von ihr umgeben bin, in ihr lebe und in ihr tätig sein muß. Das ist die Antwort auf meine zweite Frage.

3. Auf die dritte Frage – „was habe ich zu tun?" – lautet die Antwort: es ist unnütz und sinnlos, irgend etwas für jenes in dieser Welt entstandene und in ihr einst untergehende Wesen zu tun, welches, wie mir scheint, ich bin. Jenes Wesen aber, welches niemals begann und immer ist, und welches mit meinem Körper, mit dem es verbunden ist, nicht identisch ist, – braucht nichts. So hat mein Leben für mich – für das, was ich für mein Ich halte —, keinen Sinn, und kann keinen Sinn haben. Es kann auch keinen Sinn haben für die Welt, in der ich lebe; und ich habe weder für mich noch für die Welt irgend etwas zu tun und bin nicht imstande, irgend etwas Nützliches zu tun.

Die Sache liegt so: sobald ich meinen Stand und meinen Rang vergesse, sobald ich vergesse, daß ich ein König, ein Richter, ein Fabrikant, ein Arbeiter, ein Professor, ein Gelehrter, ein Künstler, ein Familienglied bin, und nur an das Eine denke, daß ich ein Mensch bin, der vor kurzem in dieser unbegreiflichen Welt erschien und sehr bald aus ihr verschwinden muß, dann hat dieses Leben gar keinen vernünftigen Zweck, und es lohnt nicht, irgend etwas zu tun. Alles ist nichtig, alles unnütz. Alles, was ich machen werde, wird sinnlos sein, und doch muß ich, solange ich lebe, notwendigerweise irgend etwas tun. Die Tätigkeit des Menschen in der Welt ist gleich der Tätigkeit eines Pferdes in der Tretmühle. Das Pferd *muß*, auch wenn es nicht will, vorwärtsgehen und durch sein Gehen das Rad bewegen. Und der Mensch *muß* notwendigerweise etwas tun und durch sein Tun an der Bewegung der ganzen Welt teilnehmen. Irgend eine Kraft hat mich in eine solche Lage gebracht, daß ich tätig sein muß, – nicht für mich, auch nicht für die Welt, sondern für etwas mir Unbegreifliches. In diesem Bewußtsein liegt das Wesen jeder wahren Religion.

Dieses Bewußtsein sagt, daß es eine Kraft gibt, die mich in die Welt gesandt hat. Darin liegt das Wesen jeder wahren Religion. Und die Anerkennung dieser Kraft, die mich in die Welt gesandt hat, und die man Gott nennt, entwirrt das Ganze und gibt dem menschlichen Leben einen Sinn. Mein Leben ist an sich unbegreiflich, und ebenso unbegreiflich ist für mich das Leben der ganzen Welt. Aber eine höhere Kraft will es,

daß ich lebe und handle. Für mich selbst ist mein Leben unbegreiflich, und alle Ziele, die ich mir oder der Welt stellen kann, haben für mich keinen Sinn, – für jene höchste Kraft aber, welche mich, den sich selbst unbegreiflichen, in die Welt gesandt hat und das mir unbegreifliche Leben der Welt lenkt, für sie kann und muß mein Leben und das Leben der Welt, in der ich lebe, einen Sinn haben.

Man braucht nur diese höchste Kraft anzuerkennen, und Alles wird klar. Das Endziel meines Lebens und des Lebens der Welt sind vor mir verborgen, sind mir unzugänglich. Sie können einem beschränkten Wesen nicht zugänglich sein. Ich und die ganze Welt sind nur Werkzeuge der Erreichung mir unbekannter Ziele. Den Sinn meines Lebens bestimmt nicht das mir unzugängliche Endziel, sondern das Ziel meines irdischen Daseins: ich muß die höchste Kraft anerkennen und ihr dienen. Ich muß Gott anerkennen und seinen Willen erfüllen.

II.

Was ist die Erfüllung des Willens Gottes? Es wird gelehrt, daß Gott sich den Menschen geoffenbart habe durch Moses, oder durch Christus, oder durch Buddha.

. . . . . .

Gott hat nirgends seinen Willen oder sein Gesetz einem Menschen oder einer Versammlung von Menschen plötzlich offenbart. Gott offenbart sich beständig allen Menschen, allen denen, die ihn suchen. Er offenbart sich jedem Menschen in seinem Herzen. Jeder Mensch fühlt in sich das Vorhandensein Gottes, das Vorhandensein jenes Lebensprinzips, welches nicht Körper ist, aber im Körper des Menschen wohnt, welches weder Maß noch Gewicht, noch Farbe, noch Geschmack, noch Duft hat, und welches niemals begonnen hat und niemals aufhören wird. Dieses Lebensprinzip ist im Menschen durch seinen Körper begrenzt und ist nur ein Teil des Ganzen. Aber in diesem Teil kann der Mensch das Ganze erkennen. Und dieses Ganze ist Gott. Der Mensch fühlt in sich einen Teil dieses Ganzen; und darum kennt er Gott, darum muß er ihn notwendigerweise kennen.

Wenn er Gott kennt, kennt er auch sein Gesetz. Gottes Gesetz ist nicht in irgend einem Buche niedergelegt, sondern tritt im Leben selbst, im Schicksal des Menschen zutage. Nur weil die Menschen ihre Augen verschließen und ihre wirkliche Lage nicht sehen wollen, nur darum scheint es ihnen, daß sie das Gesetz Gottes nicht kennen, nur darum halten die einen dieses, die andern jenes für Gottes Gesetz. Wenn ein Mensch auf eine Bahnstation kommt und in einem dort stehenden Eisenbahnwagen, den er für sein Wohnhaus hält, sich häuslich einzurichten beginnt, in der Absicht, in ihm sein Leben zu verbringen, so wird er sicherlich sehr verwundert und betrübt sein, wenn der Waggon sich in Bewegung setzt und ihn nach einer andern Station fährt, und wenn ihm, dem Fahrgast, dort befohlen

wird, den Waggon unverzüglich mit Sack und Pack zu verlassen. Der Mensch konnte selbst sehen, daß das Ding, in dem er sich häuslich einrichten wollte, kein Haus war, sondern ein Eisenbahnwagen, ein Fortbewegungsmittel, und er konnte sehr gut wissen, daß man, um von diesem Fortbewegungsmittel Gebrauch zu machen, gewissen Verpflichtungen nachkommen muß, daß man den Fahrpreis entrichten und die Bestimmungen der Eisenbahnverwaltung beachten muß. Den meisten Menschen ergeht es in Bezug auf ihr Leben so, wie diesem Menschen mit dem Eisenbahnwagen. Sie verstehen ihre Lage nicht.

Im Evangelium ist ein Gleichnis von den Weingärtnern. Dort wird erzählt, wie ein Hausvater einen Weinberg pflanzte, einen Zaun um ihn herum führte, in ihm eine Kelter ausgrub und einen Turm baute und ihn den Weingärtnern gab, damit sie ihm die Früchte des Gartens gäben zur rechten Zeit. Die Weingärtner aber bildeten sich ein, der Weinberg wäre ihr Eigentum, und sie wären keinem Menschen gegenüber zu irgend etwas verpflichtet, und sie vertrieben und töteten die Knechte, die der Herr zu ihnen schickte, damit sie die Früchte empfingen. Als der Herr dieses erfuhr, vertrieb er die Weingärtner. Die Weingärtner richteten ihr Leben zu Grunde dadurch, daß sie ihre Lage nicht begriffen. So geht es auch den Menschen. Nicht irgend ein Anderer, sondern sie selbst richten sich zu Grunde. Nur die klare Erkenntnis ihrer Lage im Leben enthüllt den Menschen das Gesetz Gottes. Der Mensch kann sagen, daß er Gott nicht kennt, aber er kann nicht sagen, daß er Gottes Gesetz nicht kennt, denn Gottes Gesetz lenkt sein Leben und das Leben aller Wesen. Es ist möglich, daß der Mensch dieses Gesetz nicht verstandesmäßig erfaßt, aber es ist nicht möglich, daß er es nicht fühlt.

III.

Alle Menschen wollen gern in Freude, Liebe und Eintracht leben, keine Schmerzen haben, nicht leiden, nicht sterben; und sie leben alle getrennt von einander, in Feindschaft mit einander, und Krankheit, Leiden und Tod bleiben keinem erspart. Warum das? Wozu hat Gott die Menschen so geschaffen, daß sie das Gute wünschen, und alle sich quälen? Warum das?

Die Lehre Christi antwortet darauf. Christus sagt, daß ihn die Menschen jammern, weil sie in der Irre wandern wie Schafe ohne Hirten, und er ruft sie zu sich und verheißet allen das Heil. Er spricht: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid. Ich will euch erquicken. Nehmet auf euch mein Joch und lernet von mir; denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig; so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen". Christus sagt den Menschen, daß alle ihre Leiden daher kommen, daß sie ihre wahre Lage nicht erkennen, daß sie sich etwas einbilden, was nicht vorhanden ist, daß sie vergessen, wer sie sind. Wenn sie über ihre Lage

im klaren wären und immer an ihre wahre Lage dächten, dann wäre ihr Leben keine Qual, sondern eine Freude.

Das ist im Evangelium viele Male ausgesprochen. Besonders klar ist das im Gleichnis von den Weingärtnern gesagt: Der Hausvater pflanzte den Weinberg, richtete alles in ihm ein (der Garten ist die Welt, der Hausvater ist Gott) und übergab ihn den Weingärtnern, damit sie darin arbeiteten und ihm die Früchte gäben. Aber die Weingärtner vergaßen, daß der Garten nicht ihr Eigentum war, und daß sie verpflichtet waren, dem Hausvater die ausbedungene Zahl der Früchte zu geben. Und als der Hausvater die Früchte seines Weinbergs forderte, dann gaben sie sie nicht her und vertrieben die Knechte. Da vertrieb sie der Herr. Und dadurch gerieten sie ins Unglück.

Ebenso geraten die Menschen ins Unglück, wenn sie sich einbilden, daß das Leben ihr Eigentum sei, daß jeder mit seinem Leben anfangen könne, was er will, ohne das zu erfüllen, was der Herr von ihm wollte, der ihn ins Leben sandte.

Die Talente sind dem Menschen ebenso wie das Leben nur dazu gegeben, daß er um ihretwillen arbeite, daß er mit ihnen Wucher treibe. Wer im Leben nicht arbeitet, geht dadurch alles dessen verlustig, was der Herr von ihm will. Wer aber für Gott arbeitet, der erhält immer mehr und mehr.

Dasselbe ist auch in dem Gleichnis von dem Verwalter gesagt, den der Herr in seinem Hause einsetzte. Der Verwalter aber kümmerte sich nicht um das Haus seines Herrn, sondern war fröhlich und guter Dinge und verbrauchte das Gut des Herrn für sich. Da strafte ihn der Herr und vertrieb ihn.

In diesen Gleichnissen ist gesagt, wofür sich der Mensch nicht halten soll. In dem Gleichnis aber von dem Knecht, der vom Felde zurückkehrte, ist gesagt, wie jeder Mensch seine Lage in der Welt zu verstehen hat.

Welcher ist unter euch — so heißt es in diesem Gleichnis —, der einen Knecht hat, der ihm pflüget oder das Vieh weidet, wenn er heim kommt vom Felde, daß er ihm sage: Gehe bald hin, und setze dich zu Tische?

Ist es nicht also, daß er zu ihm saget: Richte zu, was ich zu Abend esse, schürze dich und diene mir, bis ich esse und trinke; darnach sollst du auch essen und trinken?

Danket er auch demselben Knechte, daß er getan hat, was ihm befohlen war? Ich meine es nicht.

Also auch ihr, wenn ihr alles getan habt, was euch befohlen ist, so sprechet: Wir sind unnütze Knechte; wir haben getan, was wir zu tun schuldig waren. (Luk. XVII, 7, 8, 9, 10.)

Die ganze Lehre Christi geht darauf aus, den Menschen seine wahre Lage erkennen zu lassen.

HOLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

Der Mensch erkennt sie nicht. Was er auch tun mag, wie er sich auch um sein Glück bemühen mag, er kann sich nicht wohl fühlen, ebenso wie sich auch ein Arbeiter nicht wohl fühlen kann, der die Bedingungen des Mietskontraktes nicht erfüllt.

Erst wenn der Mensch seine Lage erkennt, wenn er begreift, daß er nicht der Herr seines Lebens, sondern der Knecht und der Sohn Gottes ist, und daß er darum seine Verpflichtungen Gott gegenüber zu erfüllen hat, erst dann kann er sich im Leben wohl fühlen.

Dieses selbe sagt das Evangelium mit den Worten: Suchet das Reich Gottes und Seine Gerechtigkeit (d.h. das, was Gott will), so wird euch alles Andere zufallen (d.h. Alles das, was die Menschen zu ihrem Heil brauchen).

Damit der Mensch in den Besitz des Heils gelangt, das für ihn erreichbar ist, ist es nötig, daß er sich nicht selbst betrügt, und daß er seine Lage begreift.

Was ist denn nun die wirkliche Lage des Menschen in der Welt, und worin besteht der Irrtum, der den Menschen unglücklich macht?

Der Irrtum besteht darin, daß die Menschen nicht an den Tod denken, und daß sie nicht bedenken, daß sie sich in dieser Welt nicht dauernd sondern nur vorübergehend aufhalten. In diesem Irrtum befinden sich die Kinder, sehr oft aber auch erwachsene Leute. Sehr oft denken erwachsene Leute bis ins Alter hinein nicht an den Tod, sie leben so, als wenn es keinen Tod gäbe, als wenn sie überzeugt wären, daß sie ewig leben würden.

Für einen Menschen, der seiner Sterblichkeit stets eingedenk ist, kann das Leben nur e i n e n Sinn haben, der ist: Ich bin kein selbständiges Wesen, sondern nur ein Werkzeug des Willens Gottes. Durch Seinen Willen bin ich in diese zeitlich und räumlich unendliche Welt gekommen, durch Seinen Willen muß ich mich hier einige Zeit aufhalten und nachher für immer verschwinden. Ist das so, dann ist es offenbar sinnlos, um des eigenen Lebens willen zu leben, und einen Sinn hat dann nur E i n e s: die Erfüllung des Willens dessen, der mich in diese Welt gesandt hat um seiner Zwecke willen. Welches sind denn diese Zwecke? Den Endzweck kann ich nicht kennen, da er vor mir in der Unendlichkeit verborgen ist, aber das Mittel zu seiner Erreichung kann ich kennen. Das Mittel ist eben jenes Streben nach dem Heil der ganzen Welt, welches den Sinn meines Lebens ausmacht. Der mir zugängliche Zweck ist das Heil der ganzen Welt, mein Streben nach diesem Heil aber ist nur ein Hinweis auf das, was ich suchen muß.

So enthüllt dem Menschen nur das klare Verständnis seiner Lage in der Welt den wahren Glauben an Gott und an Sein Gesetz. Diese Erkenntnis der Lage des Menschen führt von selbst zu der Ergebenheit in den Willen Gottes, der Anerkennung der Gleichheit aller Menschen, der Liebe

zu ihnen und der Bereitwilligkeit, ihnen zu dienen. Daraus ergibt sich das Grundgesetz des Lebens: Tue den andern das, was du willst, daß man dir tut.

Die Ergebenheit in den Willen Gottes, die Liebe zum Nächsten und die Bereitwilligkeit, ihm zu dienen, — das ist das Gesetz Gottes, das sich aus der Erkenntnis der Lage des Menschen in der Welt ergibt. Das ist die Grundlage jeglichen Glaubens. Damit ist nicht gesagt, daß es nicht auch noch andere durchaus notwendige religiöse Vorschriften geben kann, welche bestimmen, wie dieses Gesetz in den verschiedenen Lebenslagen anzuwenden ist. Solche Bestimmungen finden sich in den Veden, im Buddhismus, im altjüdischen Sittengesetz, im Evangelium und in manchen spätern Sittenlehren. Solcher Art sind einige der Gebote Mosis, — nicht alle sondern diese: Du sollst nicht töten, du sollst nicht ehebrechen. Solcher Art sind die Gesetze Manus: Du sollst nicht lügen, du sollst dich nicht der Trunksucht ergeben. Solcher Art ist das, was der Buddhismus über das Mitleid mit den Tieren lehrt. Solcher Art sind die fünf großen Gebote Christi, die das ganze menschliche Leben umfassen: 1) Du sollst nicht zürnen. 2) Du sollst dich nicht der Sinneslust ergeben. 3) Du sollst nicht schwören. 4) Du sollst Keinem Gewalt tun. 5) Du sollst deine Feinde lieben.

Aus dem Grundgesetz von der Ergebenheit in den Willen Gottes und der Liebe zum Nächsten lassen sich viele Einzelbestimmungen ableiten, deren Zahl je nach den Umständen sich vermehren kann. Wer seine Lage begriffen und das Grundgesetz erkannt hat, besitzt den Schlüssel zu der religiös-ethischen Wahrheit und wird selbst aus diesem Prinzip die für sein Leben notwendigen Gebote ableiten.

Es handelt sich eben einzig und allein darum, daß man sich selbst nicht täuscht, daß man seine Lage in der Welt richtig erfaßt. Wenn dieses der Fall ist, wenn man erkannt hat, daß man nicht um seines eigenen Wohles willen leben darf, daß das Leben nur dann ein wahres Leben ist, wenn man es als ein von Gott zu Seinem Dienst empfangenes ansieht, wenn wir erkennen, daß wir Seine Diener, Knechte, Werkzeuge, und zugleich doch Seine Kinder sind, — dann ist das Leben nicht mehr sinnlos, dann ist es kein Leiden mehr, dann wird es ein Heil für mich und für die ganze Welt. Von dieser Erkenntnis unserer Lage hängt alles ab. Aus ihr entspringt die Ergebenheit in den Willen Gottes, die Anerkennung der Gleichheit aller Menschen und der Liebe zum Nächsten, aus ihr entspringt die Bereitwilligkeit, einander zu dienen und zu helfen, und damit die Freude am Leben. Die Menschen müssen einsehen, daß sie Gott dienen müssen, wenn ihr Leben einen Sinn haben soll. Dann werden die Schrecken und Leiden des jetzigen Lebens schwinden, und an ihre Stelle treten die Freude und das Heil des beginnenden Reiches Gottes. Das Reich Gottes

beginnt, sobald die Menschen die jetzt herrschenden Irrtümer aufgeben und ihre wahre Lage begreifen.

Brüder und Schwestern! Um eures Lebens willen (und wichtiger als das Leben ist nichts) denkt über dieses nach. Haltet ein! Bedenket, was ihr seid, wo ihr seid, und was euch erwartet. Wir wissen ja nur von einem Leben. Warum sollen wir denn dieses eine Leben zu Grunde richten? Begreifet doch, daß alles, was euch wichtig scheint, — Vergnügungen, Freuden, Reichtum, Vaterland, Schicklichkeit, Ruhm — daß alles dieses nichts ist im Vergleich zu der eigentlichen, wahren Bestimmung des Lebens: der Erfüllung des Willens Gottes. Ändert euer Leben, — nicht darum, weil das irgend jemand befiehlt, sondern darum, weil davon euer und der ganzen Welt Wohl abhängt.

Und glaubt denen nicht, die da sagen, daß das unmöglich ist, weil die Menschen unverbesserlich sind, weil sie in Sünde gefallen sind. Glaubt aber auch den andern, noch schlimmern Betrügern nicht, die da sagen, daß das unmöglich ist, weil das Leben der Menschen sich nach den ihnen bekannten und von ihnen erforschten historischen und soziologischen Gesetzen verändert und vervollkommnet. Glaubt weder den einen noch den andern, sondern lebt so, wie eure Vernunft euch befiehlt, und das andere stellt Gott anheim.

Ich lebte schlecht und sinnlos, so, wie alle leben. Da enthüllte sich mir die Wahrheit, — das ist jetzt fast 30 Jahre her — und seitdem ist mein Leben ein anderes: voller Ruhe, Glück und Freude, und je weiter, je näher dem Tode, desto besser wird es.

Und glaubt mir, daß es auch euch so ergehen wird. Es kann nicht anders sein, denn das Leben ist nur dann schwer, wenn wir im Widerspruch zu dem Gesetz des Lebens, zu dem Gesetz Gottes leben. Ein Leben aber, welches diesem Gesetz entspricht, ist eine Freude ohne Ende, eine Freude bis zum Tode, und eine Freude auch noch im Tode, wie Er das will. Der Tod hat einen Schrecken nur für den, der nicht an Gott glaubt, oder, was dasselbe ist, an einen bösen Gott glaubt. Für den aber, der an Gott und an Seine Güte glaubt und in diesem Leben nach Seinem Gesetz lebt, der Seine Güte erfahren hat, für den ist der Tod nur ein Übergang aus einem von ihm bestimmten guten Zustand in einen andern, unbekannten Zustand, der aber auch von ihm bestimmt ist und darum eben auch gut sein muß.

(Übersetzt von Dr. Wilhelm Loewenthal)

Über den transszendenten und immanenten Gottesbegriff.

Von Oscar Ewald.

Das religiöse Problem findet sich wie die meisten, vielleicht sogar alle Probleme, die aus den letzten Tiefen des Seins und des Denkens stammen, vor eine Antinomie gestellt, deren innere Überwindung wohl den wesentlichen Inhalt der Religionsphilosophie bildet.

Diese Antinomie ist die folgende. Es ist klar, daß wir zum Gottesbegriffe nicht anders gelangen können, als indem wir über die Erscheinungswelt, die Welt im Raume und in der Zeit hinausgehn. Sie muß uns gleichsam im Rücken liegen, unser geistiges Auge muß auf ein Ziel hingespannt sein, welches jeden irdischen Maßes spottet. Gott ist, wofern wir auch gar nichts andres erwägen als die Art und Weise, in der uns diese Idee zum Bewußtsein kommt, ein übersinnliches Wesen, oder wir sprechen ein Wort aus, mit dem wir keine klare Bedeutung verbinden. Andrerseits aber — und hierin liegt der antinomische Charakter des Problems — ist es doch im strengen Begriff der Gottheit zutiefst begründet, daß sie alles restlos umspannt, daß nichts außerhalb ihrer steht, daß sie daher auch die Sinnenwelt durchdringt, die wir soeben in einen Gegensatz zu ihr stellten; und zwar in einen Gegensatz, der nicht zufällig nebenher ging, sondern das Göttliche für uns erst zu fundieren schien.

Wohl weiß ich, daß man gerade diesen letzten Punkt, der den Inhalt der ersten These bildet, den rein transszendenten, übersinnlichen Charakter der Gottesidee, zu leugnen versuchen wird, und ich nehme hier gleich das Argument vorweg, welches man mir entgegenhalten wird: den Pantheismus. Denn der Pantheismus soll ja den großen Gegensatz zwischen der Gottheit und der Natur zum Schwinden bringen, indem er das eine mit dem andern identisch erklärt. Allein diese Erklärung ist ein Machtspruch und keine Erkenntnis.

Wohlgemerkt: auch der Pantheist setzt seinen Gott anfänglich und ursprünglich über die Natur hinaus. Wie käme er sonst überhaupt dazu, von einem solchen zu sprechen, um ihn Wort und Gedanken kreisen zu lassen? Wer nichts kennt als die sichtbare Natur, als das sinnliche Sein, hat keine Veranlassung, dasselbe Ding zweimal zu benennen und zwar in so grundverschiedener Weise. Büßt nicht der Begriff des Göttlichen jegliche Bedeutung ein, wenn er sich mit dem der Natur zur Deckung bringen lassen soll? Er bezeichnet unter allen Umständen eine Steigerung: alles, was eine Steigerung ist, jeder Komperativ und Superlativ setzt aber eine Vergleichung voraus. Das Göttliche muß sich irgendwie als ein zweites, anderes, als ein unermeßlicher Kontrast aus einem ungöttlichen, irdischen Sein herausheben, um seinen Begriff mit Bedeutung zu erfüllen. Wenn

ganz im allgemeinen schon mit Recht betont wird, daß der Sinn eines jeden Begriffes erst an dem ihm entgegengesetzten Begriffe, ich möchte sagen, an seinem Wider-Sinn offenkundig wird, so ist dies für den Gottesbegriff, der eine Beziehung auf das ganze Sein ausdrückt, noch einleuchtender. Das pantheistische Glaubensbekenntnis: „alles ist göttlich" zeigt sich bei kritischer Betrachtung kaum verschieden von dem atheistischen Grundsatze: nichts ist göttlich. Es fehlt nämlich, wo allem und jedem die Göttlichkeit zugesprochen wird, das Motiv einer besonderen Auszeichnung und Heraushebung, die das Göttliche als solches beglaubigt: ähnlich wie es, um ein Analogon aus ganz andrer Sphäre heranzuziehn, eine zwiefache Möglichkeit gibt, die Aristokratie zu vernichten; dadurch, daß man ihren Vertretern insgesamt Titel und Rechte nimmt, oder dadurch, daß sämtliche Bürger ohne Ausnahme in den Adelstand erhoben werden Wenn alles Sein auch wirklich am Göttlichen gleichmäßig teilnähme, so muß es doch wenigstens eine Ansicht, eine Perspektive desselben geben, in der es nicht als göttlich erscheint. Sonst würde dies Teilhaben, dies Durchdrungensein vom Höchsten ja gar nicht zur Abhebung kommen, ebenso wie wir das Wesen des Lichtes nicht fassen können, wenn es nicht an der Finsternis seine Folie gewänne. So setzt auch der Pantheismus einen völlig andren Aspekt der Erscheinungswelt voraus, einen Aspekt tiefster Einsamkeit und Gottverlassenheit. Aber durch diese Einsamkeit bricht mit einem Male ein Strahl überirdischer Offenbarung: es ist etwas in den Dingen, davon ihre sichtbare Außenseite keine Kunde gibt. Ihr wahres Sein wird durch die Erscheinung verschleiert. Die Erscheinung zeigt uns die Dinge isoliert, tot und kalt, vielleicht gar als ein System schwingender Atome, durch unendliche Räume und Zeiten gebreitet. Diese Welt, in der es ein Sterben und Vergehen, ein Anfangen und ein Aufhören, einen Teil und ein Ganzes gibt, ist aber nicht die wahre Welt. Es ist bloß ein Schleier, der sich über sie ausbreitet, leicht und durchsichtig für den Suchenden und Erkennenden: hinter diesem Schleier aber ragt, ewig und unvergänglich, in unteilbarer Einheit, die göttliche Welt. Auch der Pantheist muß demzufolge hinter die Erscheinung zurückgehn, um zum Wesen der Dinge vorzudringen; oder drücken wir es einigermaßen paradox und dennoch völlig im Sinne dieser Anschauung aus: er muß hinter die Erscheinung zurückgehn, um Gott in der Erscheinung selbst zu entdecken.

Für dies Paradoxon gibt es ein leicht zu fassendes Gleichnis, das wir dem Verhältnisse entnehmen, in welchem die Physiognomie irgend eines Menschen zu seinem Charakter steht. Betrachten wir dessen Äußeres, so mögen wir zunächst, indem wir unser Auge flüchtig von der Stirne zum Kinne gleiten lassen, keine Spur von Geist und Tiefe finden. Aber es sind gleichwohl Zeichen vorhanden, daß wir uns täuschen. Sei es, daß wir sie dem entnehmen, was er spricht und tut, sei es, daß wir sein stummes

Geberdenspiel deuten lernen. Solch ein Mensch steht dann vor uns mit einem Male als ein andrer da; wiewohl er doch innerlich und äußerlich ganz derselbe geblieben ist und bloß unser Aspekt von ihm wechselte — sich bereicherte. Eine analoge Wandlung, meine ich, geht im Pantheisten vor sich, oder eigentlich in demjenigen, der Pantheist wird: auch er muß aus dunklen Anfängen zum wahren Schauen reifen, muß sich erst zum Physiognomiker des Weltalls entwickeln. Und deshalb kommt auch er nicht darüber hinaus, daß es gleichsam zwei Schichten und Sphären des Seins gibt, deren eine, an der Oberfläche gelegen, greifbar vor aller Augen ausgebreitet, das göttliche Wesen trübt und verhüllt, während die andre, tiefere, bloß den Sehenden zugänglich, es entschleiert.

Es ist keine Widerlegung, wenn der Pantheist, um seinen All-Einheits-Standpunkt zu retten, die Zweiheit vom Objekt ins Subjekt, von der Welt in den Menschen schiebt; als ob das Sein an jedem Punkte vollkommen und göttlich wäre und bloß der menschliche Geist es nicht in dieser ungebrochenen Totalität und Reinheit festzuhalten vermöchte, daher es denn rührt, daß es neben den Pantheisten, und vielleicht in überwiegender Menge, auch Theisten und Atheisten gibt, solche, die Gott gänzlich außerhalb der Sinnenwelt, außerhalb von Raum und Zeit suchen, und solche, die ihn überhaupt leugnen. Denn gerade der Pantheist, der in seiner höheren Schau lückenlos alles Seiende umspannen will, um alles Sein als ein göttliches zu erkennen und zu verehren, muß als den ersten Grundsatz den folgenden aussprechen: alles Sein ist ungeteilt und unteilbar. Er am wenigsten hat demnach das Recht, an ihm nun wieder eine Teilung vorzunehmen und vom Objekt, als dem wahrhaft Seienden, das Subjekt als ein jenseits oder unterhalb der Seinsebene Gelegenes abzuspalten, als ein Gebiet des Scheins und des Irrtums. Sondern, was im Subjekt vorgeht, sein Fühlen und Vorstellen, sein Empfinden und Denken, ist ebenso real und seiend wie die Dinge, welche in endloser Folge sich durch die Außenwelt erstrecken. Der Pantheismus, so können wir auch sagen, ist die Philosophie der absoluten Restlosigkeit. Der Traum, den ein Wahnsinniger träumt, ist ebenso ein Stück des universalen, göttlichen Seins wie der Meteorstein, der vom Himmel fällt, wie das Sonnenlicht, dessen Hauch das Leben weckt. Auch die Wahngebilde der Theisten und Atheisten sind es, woraus freilich der unvermeidliche Schluß sich ergibt, daß innerhalb des Göttlichen Irrtum und Lüge walten.

Da hierdurch aber der Begriff des Göttlichen notwendig aufgehoben wird, so ergibt sich rein aus der empirischen Tatsache, daß nicht sämtliche Menschen Pantheisten sind, und daß auch diejenigen, die es sind, dazu erst wurden, jene Spaltung des Seins, von der wir oben den Ausgang nahmen; die Spaltung in jene zwei Dimensionen der trügerischen Oberfläche und der von wahrer Realität erfüllten und durchleuchteten Tiefe. Und so

bildet bei näherer Betrachtung auch der Pantheismus keine Ausnahme von dem allgemeinen Gesetze, welches eingangs aufgestellt wurde: daß der Mensch, um sich zur Gottheit zu erheben, irgendwie die Erscheinungswelt durchwandert und überwunden haben muß. Der Unterschied liegt nicht im Prinzipe, sondern bloß in seiner Anwendung; darin, daß der Pantheist die Grenzen des Göttlichen tiefer hinunterrückt und dementsprechend dessen Sphäre erweitert. Aufheben kann aber auch er die Grenze nicht; andernfalls er, wie früher dargetan wurde, sich selber aufheben müßte.

*

Die Bedeutung des Pantheismus erscheint aber mitnichten darin erschöpft, daß wir seine Überschwänglichkeiten auf ihr richtiges Maß zurückführen. Vielmehr liegt gerade in dieser Überschwänglichkeit ein außerordentlich fundamentales Motiv, welches in die letzten Tiefen des religiösen Wesens hineinzuleuchten vermag. Ich muß hier, um mich verständlich zu machen, wieder zum Ausgangspunkte zurückgreifen. Die prinzipielle Antinomie, die am Eingang aller Religion steht, war diese:

I. Um zum Göttlichen zu gelangen, müssen wir uns auf einen Standpunkt außerhalb der Sinnenwelt versetzen; wir müssen die letztere durchmessen und überwunden haben. Sonst wird der Begriff des Göttlichen illusorisch.

II. Andrerseits erfordert dieser Begriff gerade die höchste Universalität, ein restloses Umspannen der Gesamtsphäre des Seins. Das Göttliche, welches wir über die empirische Wirklichkeit hinaushoben, ist doch der Urgrund, das schöpferische Prinzip aller Dinge, das sie nicht allein an der Wurzel hervorbringt, sondern auch an jedem Raumpunkte und in jedem Zeitatom als ein schöpferischer Hauch des ewigen Lebens durchweht.

Diese Antinomie ist nicht etwa damit aufzulösen, daß man die mittlere Linie zieht und sich bei der Erklärung bescheidet, die der These wie der Antithese Rechnung zu tragen scheint: Gott ist die Welt, aber er ist auch *mehr* als die Welt. Solch ein Vermittlungsversuch ist deshalb unhaltbar, weil der These zufolge kein gradueller, quantitativer Unterschied zwischen Gottesidee und Sinnenwelt besteht — als ob die Sphäre beider nicht völlig den gleichen Umfang, die erste einen Überschuß über die zweite besäße — sondern weil dieser Unterschied ein absoluter, prinzipieller ist, weil zwischen Gottesidee und Sinnenwelt für unsre These das Verhältnis der Gegensätzlichkeit, der wechselseitigen Ausschließung besteht.

Während der Theismus nun in seinen mannigfaltigen, höheren und niedrigen Formen einseitig auf der These fußt und daher das Göttliche über die Erscheinung hinaushebt, in eine unsichtbare, metaphysische Ebene des Seins, während er nicht müde wird, den Kontrast zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, zwischen dem Relativen und dem Absoluten, zwischen der sinnlichen und der göttlichen Realität zu betonen, bezieht sich

der Pantheismus, nicht minder einseitig, auf die Antithese. Es gibt kein Seiendes, das vom Göttlichen nicht durchwaltet, das von ihm ausgeschlossen wäre. Denn – da sich diesem Satze auch die umgekehrte Form geben läßt – sonst gäbe es ein Sein, von dem das Göttliche ausgeschlossen ist: und damit wäre das Göttliche als solches aufgehoben.

Dies sind die beiden Pole, zwischen denen das religiöse Denken und Fühlen der Menschheit schwingt, ohne zu einem Zustande des Gleichgewichtes gelangen zu können. Denn die Antinomie, von der ich den Ausgang nahm, ist keine bloß subjektive, keine, die sich aus der verschiedenen Veranlagung der Menschen, aus der Dissonanz ihrer Neigungen erklären ließe. Es ist eine objektive, in den Dingen selbst gegründete Antinomie, die deswegen auch dann noch bestünde, wenn die vollkommenste Übereinstimmung der menschlichen Temperamente und Interessen herrschte. Wären alle Menschen Theisten, wären alle Pantheisten, sie würden dann bloß so organisiert sein, daß sie entweder die Antithese oder die These nicht aufzufassen vermögen, die aber unabhängig von allem Verstehen und Mißverstehen ihre Gültigkeit behielten.

Der Theist bekennt sich zum Dualismus, wogegen der Pantheist dem Monismus entgegenstrebt. Am tiefsten offenbart sich dieser Gegensatz freilich nicht in der Sphäre des bloßen Seins, sondern in der moralischen Sphäre. Die Idee göttlicher Vollkommenheit schließt vor allem die des vollkommen Guten in sich. Nun gewinnt das Gute seinen wahren Sinn aber erst an seinem Gegenteil, seiner Negation, am Bösen, dessen Sphäre es fortwährend einzuschränken strebt. Es bedarf daher vor allem in dieser Richtung der Gottesbegriff einer mit ihm kontrastierenden Andersheit, von der er sich abheben könnte. So extrem spitzt sich der Dualismus hier von selbst zu, daß er bloß in diese eine Formel auslaufen kann: mit dem Begriffe der Gottheit ist der des Teufels, des Antichrist gesetzt. Die Offenbarung Gottes ist der Widerstreit gegen das Böse, das sich dem Gläubigen zur konkreten Gestalt des Teufels verdichtet. Dem pantheistischen Monisten aber erscheint gerade diese Konsequenz als Gipfelpunkt der Absurdität. Denn das heißt der Gottheit entweder die Allmacht nehmen oder sie für das Böse im Weltlaufe verantwortlich machen – was, in seinen letzten Folgen erwogen, wiederum mit einer Einschränkung seiner Allmacht gleichbedeutend ist. Wenn es einen Teufel als Person oder als Prinzip gibt, dann muß Gott sich mit ihm in die Herrschaft des Universums teilen, oder der Teufel ist selbst eine Schöpfung Gottes. Und damit wäre gesagt, daß Gott entweder nicht stark genug ist, das Böse zu überwinden, oder daß er selbst das Böse will. Der Pantheist vermag diese Absurdität nicht anders zu widerlegen als wiederum durch eine Absurdität: dadurch nämlich, daß er in dem Widerstreite zwischen dem Göttlichen und dem Bösen das letztere überhaupt leugnet. Die Allgegenwart des ersteren macht es in der Tat

unmöglich und widersinnig. Auch der tierischeste Verbrecher ist wie der erhabenste Heilige restlos von Göttlichkeit erfüllt — aus dem einfachen Grunde, weil es eine andre Form des Seins und daher auch eine andre Form des moralischen Seins nicht gibt noch geben kann.

*

Man sieht, die fundamentale Antinomie ist weder von dem einen noch von dem andern Standpunkte, weder von der These noch von der Antithese aus zu lösen, da beide zu unendlichen Paradoxien führen. Man kann diesen Konflikt auch als einen solchen zwischen dem transszendenten und dem immanenten Gottesbegriff bezeichnen. Der Theist verlegt das Göttliche völlig ins Transszendente, in die metaphysische Jenseitssphäre. Der Pantheist will es aber in die immanente Erscheinungswelt hineinrücken; er will ihm zwar keine Stelle innerhalb von Raum und Zeit anweisen, da dies hieße, es zu einem Teile des Ganzen zu machen, wohl aber möchte er ihm Raum und Zeit zueigen geben, möchte er Raum und Zeit mit allem, was darinnen ist, zum Göttlichen verklären.

Die Antinomie scheint eine völlig unlösbare zu sein, da jeder Lösungsversuch eine Einseitigkeit impliziert, die schließlich das Fundament des Gottesbegriffes erschüttert. Aber es ist immerhin noch ein weiterer Schritt der Klärung möglich, der zwar keine Entscheidung herbeigeführt, uns aber innerhalb der Problemlage bessere Orientierung verspricht. Es ist nämlich ersichtlich, daß These und Antithese, so sehr sie in einem und demselben Gegenstande, der Gottesidee, zusammenkommen, dennoch von entgegengesetzten Ausgangspunkten entspringen, daß ihre Richtungslinien dementsprechend die entgegengesetzten sind. Der Ausgangspunkt der These ist unser empirisches Bewußtsein, unsere empirische, endliche, begrenzte Persönlichkeit, unsere empirische Sinnenwelt überhaupt, *von* der aus wir, wohl gerade aus dem Motiv der extremen *Gegensätzlichkeit*, den Weg ins Absolute, Zeitlos-Ewige, Göttliche suchen. Der Ausgangspunkt der Antithese ist die Gottheit selber, die, da sie ja alles Sein umspannen soll, nun notgedrungen auch das endliche, empirische, begrenzte Sein, das Reich der Erscheinung oder des Scheins, durchdringen muß. In der schroffen Entgegengesetztheit der Ausgangspunkte ruht also der schroffe Gegensatz der Resultate, ruht die prinzipielle Antinomie des religiösen Lebens, deren Unlösbarkeit ausgesprochen wurde.

Eine weitere Klärung mag es bedeuten, wenn ich hervorhebe, daß diese Antinomie sich nicht auf die religiöse Sphäre beschränkt, sondern über sie hinausgreifend das gesamte Problemgebiet des *Metaphysischen* überhaupt umschließt. Indem wir ein Absolutes fordern und setzen — mag dasselbe als Gott bezeichnet werden oder als Materie oder als Urwille oder als Idee — lassen wir einerseits die Erfahrungswelt hinter uns liegen und nehmen andrerseits doch an, daß es — eben als das Absolute — auch

der Untergrund der Erfahrungswelt sei, die lebendige Quelle, von der ihre vielfach verzweigten Ströme gespeist werden. Wer die Entwicklung der Metaphysik von ihren ältesten Zeiten bis zur Gegenwart studiert, wird sich davon überzeugen, daß sie unabläßig zwischen diesen unvereinbaren Extremen oszilliert: daß sie ihren Gegenstand bald von Raum und Zeit und aller Erscheinung zu trennen sucht, bald ihn wieder als deren Fundament und Wurzel ansieht und nach der universalen Synthese und Vereinigung alles irgendwie Bestehenden trachtet. Bloß ein Einzelfall jener großen metaphysischen Antinomie ist die Antinomie des religiösen Problems.

Wir würden derselben ratlos gegenüberstehen, außer stande eine Klärung herbeizuführen, wenn nicht doch ein Weg sich zeigte, der unsere Entscheidung zugunsten eines der beiden Ausgangspunkte und einer der beiden Positionen der bloßen Willkür enthöbe. Dieser Weg führt durch unser eigenes Innere. So banal die Wahrheit auch erscheint, daß der Gottesbegriff als eine Spiegelung und Projektion des Ich betrachtet werden kann, es läßt sich ihr eine viel tiefere als die landläufige anthropomorphistische Fassung geben. Keine Wahrheit nämlich ist an sich selbst banal. Sie wird es erst durch die Dimensionen, in welche sie gerückt wird. Der Satz: das Göttliche ist, wenigstens wie wir es begreifen, nach dem Ebenbilde des menschlichen Ichs konstruiert, fordert von selbst eine Umkehrung, die ihm ein viel tieferes Gepräge gibt: daß nämlich, um das Göttliche, Unendliche überhaupt zu begreifen, das Ich an irgend einem Punkte, in einer Dimension und Perspektive betrachtet, selber absolut und unendlich sein muß. Gleiches kann bloß durch Gleiches erkannt werden, lehrt schon der große Magier Empedokles. Und Goethe, der größere Magier:

Wäre nicht das Auge sonnenhaft,
Wie könnt es in die Sonne blicken?
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt uns Göttliches entzücken?

Es ist ein uraltes Motiv der Mystik, an das hier gerührt wird. Ein Motiv, das bis auf die Inder zurückreicht, die die große Grundgleichung vollzogen haben: das menschliche Selbst, der Atman, ist in seinen Wesenstiefen identisch mit dem Brahman, der Weltseele. Aber gar nicht in dieser mystischen Überschwänglichkeit und Aufgipfelung soll das Motiv hier Eingang finden, sondern in einer viel greifbareren, erkenntnistheoretisch legitimierten Gestalt. Das Ich ist seinem eigenen Wesen nach ein Unendliches. Nicht erst, indem es an dem Maße des in ihm geborgenen unendlichen metaphysischen und religiösen Gehaltes, am Maße des Göttlichen bestimmt wird, nicht erst, indem es an irgend einem seiner Inhalte, mithin an etwas anderem gemessen wird, vielmehr in dem, was es gerade jenseits von allen Inhalten rein für sich selbst bedeutet. Bloß darf man den Begriff der Unendlichkeit nicht im herkömmlichen Sinne nehmen. Das Ich

ist selbstverständlich kein räumlich Unendliches, denn es ist überhaupt kein Räumliches. Das Ich ist zwar ein Zeitliches — denn alles Seelenleben verläuft in der Zeit — aber es ist, wenigstens soweit wir seiner empirisch inne werden, in bestimmte Grenzen geschlossen, ja seine äußere Begrenzung durch den physischen Tod gibt ihm erst seine spezifische innere Formung und Gestaltqualität. In einem andren, nicht raumzeitlichen, quantitativen, extensiven Sinne ist das Ich ein Unendliches oder Absolutes. Es ist im selben Sinne ein Absolutes und Unendliches, in dem die reinen, idealen Begriffe absolut und unendlich genannt werden können, Begriffe wie die der Gleichheit, der Identität, der Substanz, aber auch die mathematischen Gebilde, wie das Gebilde der Geraden oder des Kreises. Unendlich sind diese Begriffe, weil sie sich in keiner endlichen, sinnlichen Anschauung erfüllen, sondern in eine übersinnliche Gedankensphäre hinausragen. Was wir wahrnehmen, sind Ähnlichkeiten verschiedenen Grades und Umfanges, nicht absolute Gleichheiten und Identitäten. Was wir wahrnehmen, sind wechselnde Dinge, dem Flusse der Veränderung unterworfen wie alle Erscheinung, nicht aber ewig beharrende Substanzen. Und schließlich nehmen wir auch keinen vollkommenen Kreis und keine vollkommene Gerade wahr, sondern Bilder, die diese geometrische Forderung höchstens annähernd realisieren. Unsere Wahrnehmungen ergreifen eben kein Absolutes, sondern bloße Relativitäten, und mit unseren sinnlichen Organen vermögen wir in keine Sphäre der idealen Begriffe, nicht in die Sphäre der Platonischen Ideen noch in die der Kantischen Kategorien, einzudringen.

In diesem Sinne zunächst ist das Ich ein Unendliches und Absolutes. Denn es ist, wie sehr die äußeren Phänomene, wie sehr die seelischen Erlebnisse wechseln, ein Identisches, es ist die Identität selber, in der Form der Wirklichkeit. Das Seelenleben ist als Ganzes wie in seinen Besonderheiten bloß dadurch möglich, daß wir all die unendlich verschiedenen psychischen Inhalte, die wir von Augenblick zu Augenblick empfangen, Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gefühle, daß wir die unbegrenzte Mannigfaltigkeit unsrer Erfahrung auf das einheitliche, konstante, identische Zentrum des Ich beziehn; sonst müßte es in Atome auseinanderfallen. Die eigentümliche, zwiespältige Beschaffenheit unsres Seins, dasjenige, was den Begriff des Subjekts überhaupt und mit ihm den des Seelischen der Möglichkeit eindeutiger Bestimmung entzieht, fußt nun aber darin, daß dieses reine, absolute, identische Ich nicht als solches in unmittelbare Erscheinung tritt, daß wir seiner nicht in gleicher Weise inne werden wie eines Baumes oder eines Gefühles. Wir spüren es wohl unaufhörlich auf dem Grunde unsres Wesens, sonst wäre ja, wie von mir gezeigt worden, ein psychisches Leben unmöglich. Ja, es ist nicht einmal ein richtiger Ausdruck, daß wir es spüren, daß wir es haben; denn wir selber sind es.

Trotzdem aber oder vielleicht eben deshalb nimmt es niemals und

nirgends greifbare Gestalt an, wird es niemals Realität neben andren Realitäten. Unser Dasein zieht sich in keinem Momente, nicht einmal in dem zuhöchst gesteigerter Innerlichkeit, in den einzigen, identischen Punkt des Ich zusammen, es erscheint durch die Zeit zersplittert und auseinandergetrieben. Wir sind in keinem Augenblicke dieselben, die wir einige Augenblicke, die wir einen Augenblick früher waren, uns trennt nicht bloß von der Vergangenheit der Dinge sondern von unserer eignen Vergangenheit eine undurchdringliche Wand, die unser Gedächtnis lediglich in der mittelbaren, bildhaften, symbolischen Form des Erinnerns zu überwinden imstande ist. So sind wir durch die Zeit, die jede Zukunft zur Gegenwart und jede Gegenwart zur Vergangenheit wandelt, stets von uns selbst getrennt. Und werden durch die Identität unsres Ich, das gleichsam als seinen Boten das Gedächtnis in die lichten Höhen des Bewußtseins heraufsendet, wiederum mit uns selbst verbunden. Das Gedächtnis ist nicht möglich ohne das Ich: da bloß ein identisches Ich die Vergangenheit in der Gegenwart wiederzufinden imstande ist. Und andrerseits ist das Bewußtsein von unserem Ich als einem Identischen, das Selbstbewußtsein, nicht möglich ohne das Gedächtnis, das uns die Kenntnis unseres vergangnen Ich vermittelt.

Darum kann man das Gedächtnis auch als ein Werkzeug des Ich betrachten, vermöge dessen es sich im Strome des unaufhörlichen zeitlichen Geschehens, in dem das Seelenleben aufgelöst erscheint, zu erhalten imstande ist: seine Identität, die ihrerseits dem Gedächtnis zugrunde liegt, wird, durch das Medium des letzteren gesehn, zur Kontinuität. Wir erinnern uns, weil wir ein identisches, einheitliches Ich besitzen. Und der Erinnerung danken wir es, daß wir in Vergangenheit und Gegenwart kontinuirlich leben. So vollzieht sich der Übergang von einer Kategorie zur andern: die Identität wird in ihrer Projektion auf die Zeit zur Kontinuität.

Wir könnten das Gedächtnis so als einen Kompromiß zwischen der zeitlosen Identität des Ich und dem Chaos des zeitlichen Werdens betrachten, indem es uns einerseits ermöglicht, das Vergangne festzuhalten und uns so durch Kontinuität vor dem Versinken in jenes Chaos bewahrt; andrerseits aber — und hier fordert der Faktor der Zeit seinen Tribut — kein unmittelbares Ergreifen und Festhalten der Vergangenheit erlaubt — wodurch die Macht des Zeitlichen freilich völlig überwunden und verneint würde — sondern ein solches lediglich in bildhafter, symbolischer Form. Unsre Seele ist daher gleichsam in einem permanenten Schwebezustand zwischen beiden Extremen, dem der Zeitlichkeit und der Ewigkeit, dem des chaotischen Wechsels und der in sich beruhenden, unwandelbaren Substanz. Sie ist ein Seil, gespannt zwischen Werden und Sein, zwischen Tod und Leben.

Noch deutlicher wird dies, wenn wir die Bestimmung des Ich dahin vervollständigen, daß seine absolute Identität nicht bloß, wie dem bisher Gesagten zu entnehmen, eine *Voraussetzung* ist, die am unsichtbaren Grunde alles Bewußtseins ruht, die zu tief für unser unmittelbares, sinnliches Fassungsvermögen liegt, sondern auch eine *Forderung*, die sich niemals restlos erfüllen läßt, die zu hoch liegt, als daß unser Bewußtsein sie erreichen könnte. Wir sind immer ganz wir selber: sonst wären wir überhaupt nicht. Und wir sind niemals ganz wir selber: denn im Ich ist der Imperativ enthalten, alle Inhalte, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, zur letzten Einheit und Identität zu verdichten, die Zeit wirklich zu überwinden. In diesem ihm selber immanenten Doppelsinne gesehen, liegt das Ich einerseits unterhalb des Bewußtseins, als ein immer schon Erfülltes, andrerseits über alles Bewußtsein hinaus: als ein immer erst zu Erfüllendes — als ein in die Unendlichkeit gerücktes Ziel.

So betrachtet, wird uns erst der tragische Dualismus, in dem das Seelenleben verankert erscheint, in seiner ganzen Schroffheit und Härte verständlich. Es läßt sich für uns gar nicht anders verständlich machen, denn als *Schnittlinie zweier Sphären*, einer endlichen, zeitlichen, sinnlichen, und einer übersinnlichen, zeitlos-ewigen Sphäre. Phantastisch und ausschweifend, wie eine Ausgeburt metaphysischer Spekulation klingt dies bloß dann, wenn wir von einem unmittelbaren Gegebensein und Erfassen der Ewigkeit selber reden. Jenseits von aller Mystik, ja sogar von aller Metaphysik, liegt unsere Behauptung aber dann, wenn wir darüber zur Klarheit gelangen, daß wir das Ewige bloß in seiner sinnlichen Spiegelung, in *seiner Projektion auf die Ebene der Zeitlichkeit zu erfassen vermögen*. Dies ist aber im Prinzipe gerade der Standpunkt der besonnensten und wertvollsten aller Philosophien, des Kritizismus, gewesen.

Eine Welt, die bloß unter dem Gesetz des Raumes und der Zeit steht, eine reine Sinnenwelt aber verändert sich in jedem Augenblicke, ist in jedem Augenblick eine andre, da ja der Augenblick, an den sie gebunden ist, von dem sie als Funktion der Zeit abhängt, nicht derselbe bleibt. Für eine solche Sinnenwelt gibt es gar keine Vergangenheit, da das Gewesene in ihr und für sie schon aufgehört hat zu existieren, sondern bloß immerwährend *fließende Gegenwart*. Das ist die Struktur und das Schicksal der im Raume festgemauerten Welt, der Außenwelt, sofern wir sie unbeseelt denken, der reinen Körperlichkeit. Eine solche Welt ist absolutes Werden, Chaos, oder wenn wir sie im Querschnitte eines einzigen Momentes fixieren, im Werden erstarrtes Sein.

Eine Welt, die bloß unter dem Gesetz der zeitlosen Identität, der Ewigkeit steht, verändert sich gar nicht, sie ist absolutes Sein, vollendeter Kosmos, sie ist *ruhende Gegenwart*. Auch für diese Welt gibt es keine *Vergangenheit*, aber nicht weil sie wie die materielle Welt

von der Flucht des Augenblicks selbst ergriffen und mitgerissen wird, sondern aus dem entgegengesetzten Grunde, weil es für sie kein Vergehen, kein Versinken in Nichts gibt.

Versuchen wir es, unser Seelenleben in eine der beiden Sphären mit Ausschluß der andern einzuordnen, so unternehmen wir etwas Widersinniges. Es ist weder eine bloße Flucht von Augenblicken: davor bewahrt es das Gedächtnis und die in ihm durchleuchtende Identität des Subjektes. Noch ist es zeitlos-ewiges Insichbeharren: daran hindert es die Zeit, die sich seiner bemächtigt, ihm ihren Rhythmus aufzwingt, es in ein Nacheinander von Eindrücken verwandelt. Von außen gesehen, ist es eine rastlose Aufeinanderfolge, das Durchlaufen einer nicht umkehrbaren Reihe. Von innen gesehen, ist es Identität und Einheit. So läßt es sich bloß als eine Kreuzung, als ein Sich-Schneiden *beider* Welten begreifen, sodaß keine von beiden isoliert für sich in Erscheinung tritt, sodaß für uns daher auch kein unmittelbares Recht besteht, sie von einander zu isolieren. Wir erfassen, um es nochmals zu sagen, das Ewige bloß in seiner Projektion auf die Zeit. Und indem wir die Zeit erfassen, rücken wir sie schon unter die Perspektive der Ewigkeit. Denn wir kamen ja erst vorhin zu dem Ergebnis, daß es weder für ein rein zeitliches noch für ein ewiges Wesen eine Vergangenheit als solche gibt, daß es eine solche erst geben kann für ein Wesen, welches in der *Erinnerung das Zeitliche* mit dem *Maße des Ewigen mißt*.

Und nun möchte ich noch zur Beleuchtung des ganzen Problemkreises das Folgende bemerken. Sofern der Mensch in der Zeit lebt, ausschließlich in ihr, schreitet sein Leben in ihrer einsinnigen Richtung unaufhaltsam von der Vergangenheit durch die Gegenwart zur Zukunft, von der Geburt zum Tode fort. Und in diesem Sinne ist er wie der Baum, ja wie Stein und Erde ein reines Naturwesen, und man kann diesen Aspekt seines Seelenlebens zur Außenwelt im weitesten Sinne zählen. Sofern er aber außerhalb der Zeit steht, lebt er, und zwar immer mehr, auch von der Gegenwart in die Vergangenheit zurück. Und es hat eine tiefe Bedeutung, daß *diese* Richtung des Lebens sprachlich durch das Wort *Erinnern* bezeichnet wird: sofern in ihr erst zum Unterschiede von allem raumzeitlichen und unter den Gesetzen des Raumes und der Zeit stehenden *Außensein* die wahre in der Identität des Ich fundierte und zentrierte *Innenwelt* offenbar wird.

Es ist sonach einleuchtend und unabweisbar, daß wir nicht innerhalb einer in sich geschlossenen und vollendeten Welt, sondern an der Grenze zweier Welten leben, ja daß unser Leben durch diesen Grenzcharakter in seiner Tiefe definiert ist. Wenn man den Menschen so häufig, und zwar im verschiedensten, religiösen, ästhetischen, ethischen und logischen Sinne, als ein Zwitterding von Gott und Tier bezeichnet hat, so ist das nichts als

eine draſtiſch-naive Ausdeutung des Grundgefühles jener wurzelhaften Zweiheit und Zwieſpältigkeit. In der Tat iſt all dies das Überirdiſche und Göttliche in uns, was auf unſer identiſches Ich hinweiſt, was irgendwie Ausdruck desſelben iſt.

*

Wir ſtehen hier im Knotenpunkt des Seins, von dem aus ſich nach allen Seiten die reichſten Ausblicke und Perſpektiven öffnen: nach Seiten der Metaphyſik, der Ethik, der Erkenntnistheorie und Logik, der Äſthetik, der Religion. Wir aber beſchränken uns, zu unſerem Ausgangspunkte zurückkehrend, auf das religiöſe Problem. Hier hoffen wir, einen klärenden Geſichtspunkt einführen zu können

Die fundamentale Antinomie des Religionsproblems, die in dem Konflikt zwiſchen Pantheismus und Theismus ihren Ausdruck fand, ging, wie wir uns erinnern, darauf zurück, daß Erſcheinungswelt und überſinnliche göttliche Welt für uns in abſoluter Zweiheit auseinandertreten und daß doch wiederum gerade im Gottesbegriffe eine Syntheſe beider geſucht werden mußte. Nun haben wir in der Analyſe des Seelenlebens, eben durch die Auflöſung in ſeine Elemente, ſolch eine Form der Syntheſe entdeckt, welche die unüberwindliche Zweiheit doch nicht nivelliert oder gar aufhebt. Sinnliches und Überſinnliches, Relatives und Abſolutes, Zeitliches und Ewiges, Mannigfaltiges und Identiſches, Irdiſches und Göttliches findet ſich hier in einer geheimnisvollen, logiſch im Grunde unfaßbaren Weiſe zur Einheit verbunden, die gerade innerhalb ihrer die prinzipielle Geſchiedenheit und Verſchiedenheit beider Sphären fortbeſtehen läßt. Ich brauche hier nichts von dem zu wiederholen, was im früheren erläutert wurde, faſſe bloß die Ergebniſſe zuſammen. Es iſt uns nicht möglich, unmittelbar das Metaphyſiſche, Abſolute, Ewige und Göttliche zu ergreifen, ſondern einzig und allein in ſeiner ſinnlich-geiſtigen Spiegelung. Andrerſeits handelt es ſich auch nicht um ein Auslaufen und Münden ins Unbeſtimmte und Bodenloſe, vielmehr ergab ſich uns die unerſchütterliche Erkenntnis, daß wir des Überſinnlichen und Ewigen als eines *Maßes*, ja als des einzigen Maßes *für das Sinnliche* und Zeitliche bedürfen, ohne welches wir im Dunklen tappen müßten und zum Range bloßer Naturweſen herunterſänken.

Wenden wir dieſe Erkenntnis auf das Religionsproblem an, ſo finden wir, daß der rein transszendente Gottesbegriff für unſern Geiſt unzugänglich bleibt, daß er bloß eine Richtung aber kein Ziel mehr bezeichnet, daß der einzig uns faßliche der *immanente* Gottesbegriff iſt. Nicht was Gott an ſich, ſondern was er *für uns* bedeutet, ſein Verhältnis zur Erſcheinungswelt, die uns zugewandte Seite des Göttlichen können wir aufnehmen. Eine Verneinung alles Sinnlichen in Gott, von welcher der Myſtiker träumt, iſt uns ebenſo unmöglich, wie eine Verneinung alles Sinnlichen im Ich. Damit iſt kein extremer Pantheismus, keine überſchwängliche Allvergottung

gesetzt, von deren Unhaltbarkeit wir uns früher überzeugt haben: wir lösen Gott ebenso wenig in der Erscheinungswelt auf, wie wir das Ich in seiner zeitlichen Erscheinungsform, in den Prozessen des Empfindens, Wahrnehmens, Erinnerns auflösen.

Vielmehr nimmt der Gottesbegriff dem ganzen Universum, dem Makrokosmos gegenüber eine analoge Stellung ein wie das Ich jenem begrenzten Ausschnitte des Seins gegenüber, den wir das individuelle Seelenleben, den Mikrokosmos, nennen. Er steht im Gegensatze zum sinnlichen Universum und ist gleichwohl die innere Einheit, der durchleuchtende Sinn des Ganzen. Eine rein transszendente Gottheit vermögen wir uns lediglich als idealen Zielpunkt jener Richtungslinie des Göttlichen vorstellig zu machen, die, von der Erscheinung selbst ausgehend, über sie hinausführt. Unsere Erkenntniskräfte reichen nicht hin, diese Idee auszudenken, uns theoretisch auf den Standpunkt einer reinen Transszendenz zu versetzen: denn alles menschliche Erkennen und Begreifen bleibt zuletzt, so sehr es nach dem Absoluten und Ewigen die Anker wirft, von der Struktur des erkennenden und begreifenden Ich abhängig; und da uns dies Ich niemals das Übersinnliche selbst in seiner Reinheit, sondern allein die Grenzlinie zwischen dem Übersinnlichen und dem Sinnlichen darstellt, erlaubt es uns auch im Denken der höchsten Werte nicht, das Übersinnliche aus dieser Verkettung und Relation zu lösen und in seinem Ansichsein zu erfassen. Daher kommt es, daß wir überall dort, wo wir in Metaphysik oder Religionsphilosophie den Versuch unternehmen, die eingeborene Schranke zu überspringen und eine reine Transszendenz zum Ausgangspunkte der Betrachtung zu wählen, in ihr gleichsam festen Stand zu fassen, uns in Antinomien und Widersprüche stürzen. Bloß in seinem Verhältnis zum Weltall vermögen wir das Göttliche zu begreifen; womit keineswegs gesagt ist, daß es in diesem Verhältnis aufgeht, da die kritische Selbstbegrenzung der Vernunft sich nach innen, auf das erkennende Subjekt, nicht aber nach außen, auf den Gegenstand der Erkenntnis richtet.

Wenn wir dergestalt Gottes Verhältnis zur Welt, das was Gott *für uns* bedeutet, somit den immanenten Gottesbegriff als das einzige uns Faßbare erklären, so ist dies doch kein Rückfall in den Pantheismus, wofür es manche halten mögen. Und zwar vor allem deswegen nicht, weil der Pantheismus eine dogmatische Position ist, während die unsrige als Resultat einer kritischen Besinnung keinen Schluß von den Grenzen menschlichen Begreifens auf das Wesen des Seins zu ziehen erlaubt. Dann aber hat auch dasjenige, was wir innerhalb dieser Grenzen als *immanenten Gottesbegriff* ansprechen, mit dem pantheistischen bloß zum Scheine das Prinzip der Betrachtung gemeinsam. Während der letztere Gott und Welt identisch setzt, ist für den ersteren dies Verhältnis, das für ihn einzig in Frage kommt, ein solches des Gegensatzes. Gerade die verwirrende

Vielfältigkeit, Dissoziation, Zerrissenheit der Sinnenwelt, die Flucht der Phänomene durch Raum und Zeit, das Unversöhnte, Unerlöste, radikal Ungöttliche dieser Welt war es, das von sich aus eine höhere, göttliche Einheit verlangte, ein durchwaltendes Prinzip alles Seins.

Darin gleicht unser immanenter Gottesbegriff wohl dem pantheistischen, daß beide in der Beziehung zur Erscheinungswelt aufgehn: aber diese Beziehung ist eben, wie gesagt, beide Male die entgegengesetzte. Auch wir können, hierin mit dem Pantheismus im Wortlaute übereinstimmend, die Gottheit als Weltseele bezeichnen. Allein dadurch wird die Kluft bloß äußerlich überdeckt, während im Innern der Kontrast umso mächtiger wirkt. Denn der Hauptteil meiner Untersuchung lief darauf hinaus, den Begriff der Seele in einem Sinne zu bestimmen, der mit der pantheistischen Deutung unvereinbar war. Was wir Seele, das Ich, nennen, ist für uns kein zusammenfassender Ausdruck der seelischen Phänomene, keine Summe derselben, die wie jede Summe endlicher Größen endlich und begrenzt wäre. Sondern es ist ein Unendliches; oder eigentlich die Projektion des Unendlichen auf die Endlichkeit, des Ewigen auf die Zeitlichkeit, die dementsprechend zum Maße der letzteren wird. Im selben Sinne ist das Welt-Ich oder die Weltseele, als welche wir dem pantheistischen Wortlaute folgend die Gottheit bezeichnen, die Offenbarung des Absoluten *in der raumzeitlichen Erscheinung*, seine Projektion auf sie, die als solche in einen Gegensatz zu ihr tritt. Wohl begegnen wir somit der Gottheit in allen Phänomenen, aber wir finden sie so, wie wir in allen Erlebnissen das Ich finden: als etwas, das sich zugleich von ihnen abhebt, sich ihnen als selbständige Existenz entgegensetzt. Es wird gerade durch diesen immanenten Gottesbegriff ganz wie durch den Ichbegriff ein Zwiespalt, ein Dualismus in die Sinnenwirklichkeit getragen, wir empfinden jetzt mit einem Male die Kluft zwischen Begrenztem und Absolutem, zwischen Zeitlichem und Ewigem.

So wenig es uns also möglich ist, jene religiöse Grundantinomie dogmatisch aufzulösen, eine kritische Auflösung derselben ist uns in bestimmtem Sinne möglich. Das Göttliche ist das *Wesen* aller erscheinenden Dinge, wie das Ich das Wesen aller Seelenphänomene ist, nicht obwohl, sondern gerade *weil* sie zu den letzteren in dem von mir des Näheren bestimmten Gegensatze stehn. Die transszendente Gottheit, das Reich des Vaters, ist unserem Geiste unerreichbar. Aber seine Offenbarung in der Erscheinungswelt, die Menschwerdung Gottes, die Einsenkung des göttlichen Wortes ins Irdische, seine Kreuzigung im Fleische, seine Auferstehung und Rückkehr zum Höchsten, mit einem Worte, das Reich des Sohnes, ist die notwendige Form, in die sich unser religiöses Fühlen von selber kleidet, weil sie schon im Urerlebnisse des Ich vorgezeichnet ist: und durch sie werden wir immer von Neuem, als durch eine metaphysische Mittlerschaft, mit dem Reiche des Vaters verbunden.

Der Kampf gegen den Objektivismus der industriellen Lebensauffassung.[1])

Von **Alfred Vierkandt.**

Vielleicht ließe sich in der Tat entdecken . . . , daß Zweck und Ziel alles Reichtums in der Aufgabe liegt, recht viel breitbrüstige, helläugige und glückselige Menschen aufzubringen. John Ruskin.

Unsere Zeit befindet sich im Zeichen des Kampfes wider die Alleinherrschaft der Industrie. Seit einigen Jahrzehnten hat sich Deutschland bekanntlich zu einem Industriestaat, sein Volk und seine Gesellschaft zu einem Industrievolk und einer Industriegesellschaft entwickelt. In Zusammenhang damit hat die Industrie einen ungeheuren Einfluß nicht nur auf die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse, sondern auch auf die Physiognomie des gesamten geistigen Lebens gewonnen. Eben hieran knüpft seit einiger Zeit eine Reaktion an. Man wird sich der schweren Schäden, die mit diesem gewaltigen Umschwung verbunden sind, immer mehr bewußt; und es beginnt nun der Kampf gegen sie, das Streben, sie zu beseitigen und das, was zerstört ist, durch Neubauten zu ersetzen. Von dieser gesamten Bewegung soll hier nur eine Teilbewegung herausgegriffen werden, nämlich der Kampf gegen die Lebensauffassung der Industrie und das Suchen nach einer neuen Lebensauffassung, die den neuen Verhältnissen gerecht wird.

Es gibt eine solche *Lebensauffassung der Industrie*. Sie ist freilich mehr in der Praxis als in der Theorie, mehr im populären Denken und Reden als in systematischen Darstellungen entwickelt. Für diese Lebensauffassung ist die Industrie Selbstzweck. Der Mensch, das Volk, der Staat sind dazu da, damit Industrie getrieben wird. Die Industrie aber hat dabei ihrerseits zwei Aufgaben: sie soll möglichst viel produzieren und die Produktion soll möglichst viel Profit abwerfen. Also Maximum der Produktion und Maximum des Profites — das ist für diesen Standpunkt das letzte Ziel des menschlichen Handelns. Die Opfer, die die Industrie fordert, das Zerstörungswerk, das sie so häufig vollbringt, und das oft auch ihr eifrigster Verteidiger nicht bestreiten kann — sie werden immer damit gerechtfertigt, daß sie für die Durchsetzung der Industrie oder für die Steigerung der Produktion und der Rentabilität unentbehrlich sind.

---

[1]) Die vorliegende Arbeit ist angeregt durch ein Buch des bekannten Wiener Soziologen Rudolf Goldscheid. Ursprünglich zu einer bloßen Anzeige dieses Buches bestimmt, ist sie allmählich zu einer selbständigen Untersuchung geworden. Das Buch trägt den etwas schwerfälligen Titel: „Entwicklungswerttheorie, Entwicklungsökonomie, Menschenökonomie" (Leipzig 1908, Verlag von Dr. Werner Klinkhardt). Es soll nur einen vorläufigen Auszug darstellen aus einem für die nächste Zukunft angekündigten dreibändigen Werke — ein Verhältnis, aus dem sich wohl erklärt, daß die Darstellung stellenweise etwas schwer verständlich ist. Näher ist von ihm weiter unten im Text die Rede.

Stillschweigend ist damit vorausgesetzt, daß die eben genannten Güter einen letzten abschließenden Wert im Leben der Nation besitzen.[2])

In der philosophischen Terminologie können wir diese Lebensauffassung als eine Art des ethischen Objektivismus bezeichnen. Unter dem letzteren verstehen wir dabei jede Lebensauffassung, die als letztes Ziel des menschlichen Handelns und damit auch als oberstes Gut nicht das Glück oder Gedeihen oder die Vervollkommnung der Menschen, sondern irgend einen objektiven Zustand betrachtet. Sowohl innerhalb wie außerhalb der Philosophie gibt es eine Menge derartiger Standpunkte. Einen solchen Objektivismus bildet z.B. der radikale Nationalismus, für den die Erhaltung der Nation um jeden Preis, mag sie auch innerlich vor steter Kriegsbereitschaft völlig erschöpft werden und schließlich zusammenbrechen, angestrebt werden muß. Auch die Verabsolutierung des Staates, wie sie die Hegelsche Philosophie gepredigt hat und wie sie in der Denkweise der Beamten noch heute weit verbreitet ist, gehört hierher: der Einzelne und sein ganzes Dasein hat nur den einen Sinn, der Erhaltung des Staates und der Ausübung seiner Funktionen zu dienen; in diesen Formen und Beziehungen erschöpfen sich die höchsten Werte des Lebens, denen gegenüber der Einzelne als eine bloße an sich belanglose Durchgangsstelle, als ein bloßer Träger und Vermittler erscheint. Es gibt auch einen juristischen Objektivismus. Er spricht aus den bekannten Worten: fiat justitia, pereat mundus. Der immanenten Logik der Gesetze, ihren begrifflichen Zusammenhängen und Konstruktionen muß um jeden Preis Genüge geleistet werden. Mag auch im einzelnen Falle die Entscheidung dem Betroffenen als noch so hart, mag sie dem Publikum als grausam oder sinnlos erscheinen, mag sie dem natürlichen Gefühle und dem gesunden Menschenverstand ins Gesicht schlagen: was verschlägt das alles, wenn nur die Reinheit des juristischen Denkens sich ungetrübt erhält, wenn nur das juristische System an dem wertlosen empirischen Stoff seine Herrlichkeit offenbaren kann. In diesen Fällen ist der Objektivismus freilich durchweg von idealen Motiven getragen. Nun kann das zwar auch von dem industriellen Objektivismus gelten: die gewaltigen schöpferischen und organisatorischen Leistungen des Unternehmertums können als Betätigungen menschlicher Kräfte und menschlichen Scharfsinns erscheinen, die als solche einen höchsten Wert darstellen. Das ist eine Anschauungs- und Gefühlsweise, die sicherlich vorkommt, vielleicht jenseits des Ozeans häufiger als bei uns.[3]) In der Hauptsache

[2]) Am besten unterrichtet man sich über die Denkweise, die hier gemeint ist, aus den Fachzeitschriften der industriellen Berufe. Proben daraus findet man z.B. für das besondere Bereich des Verlags- und Sortimentsgewerbes auch öfter mitgeteilt in der „Zeitschrift des Akademischen Schutzverbandes."

[3]) Der Philosoph Hugo Münsterberg hat unter diesem Gesichtspunkt sogar kürzlich in seiner „Philosophie der Werte" die Wirtschaftswerte in sein System der absoluten Werte eingereiht.

aber beruht die industrielle Lebensauffassung doch wohl auf derberen Antrieben und Interessen.

Interessant ist, wie die populäre Moral sich zu dem industriellen Objektivismus stellt. Ganz kann sie ihm natürlich nicht beipflichten; denn sie muß darauf bestehen, daß als oberster Lebenszweck Verwirklichung des Guten gilt. Aber ebenso wenig erhebt sie sich zu einer energischen Einsprache. Sie verhält sich vielmehr passivistisch ihm gegenüber. Für sie sind Wirtschaft und Moral in der Hauptsache getrennte Gebiete, die friedlich nebeneinander lagern. Wohl fordert die Moral, daß der Mensch in seinem Berufe seine Pflicht tut, daß er gewissenhaft ist, niemanden betrügt und sich nicht als unzuverlässig erweist; ob aber der Arbeiter seine Kraft dem Ackerbau oder der Industrie widmet, ob eine Druckerei wertvolle oder schlechte Literatur herstellt, ob ein reicher Mann seinen Überfluß für Kleiderluxus oder oder für die Förderung einer Polarexpedition verwendet — das sind Fragen, die mit der landläufigen Moral nichts zu tun haben.

Etwas weiter geht der Staat in seinem Widerstand gegen die industrielle Lebensauffassung: die Schäden, die mit der Herrschaft der Industrie verknüpft sind, haben sich als zu gewaltig erwiesen, als daß er ihnen gegenüber hätte völlig untätig bleiben können. Er hat Schädigungen der Gesundheit, Gefährdung der Sicherheit und des Lebens auf dem Wege der Gesetzgung abwehren, er hat die Arbeit der Frauen und der Kinder beschränken, er hat für Alter, Krankheit und Invalidität sorgen müssen; er ist auch gegen manche Formen des unlauteren Wettbewerbs eingeschritten. Vielfach ist dabei bekanntlich die Staatshilfe auch durch Selbsthilfe der organisierten Interessengruppen ersetzt worden; die Grenzlinie zwischen beiden verläuft in den verschiedenen Staaten verschieden. Im einzelnen kann so der Staat Produktivität und Rentabilät als obersten Zweck nicht ohne Einschränkung gelten lassen. Aber prinzipiell wendet auch er sich nicht gegen die Lebensauffassung der Industrie. Wir sehen ihn vielmehr besonders als Fiskus vielfach fröhlich dieselben Wege wandeln.

Dem Staat schließt sich im Prinzip die Gesellschaft an. Sie billigt, ja sie fordert im einzelnen gesetzgeberische Maßregeln; ihre sozialistisch gesinnten Bestandteile gehen dabei in ihren Ansprüchen sogar vielfach über den Staat hinaus. Aber als Ganzes steht die Gesellschaft und die von ihr getragene Moral ebenfalls auf dem Standpunkt der industriellen Lebensauffassung. An Ausnahmen im einzelnen hat es, wie eben schon angedeutet, nie gefehlt. Aber zum größten Teil lassen sie die moralischen Gesichtspunkte hinter die politischen zurücktreten, wobei sie auf letzterem Gebiet einem extremen Radikalismus huldigen. Soweit sich aber einzelne Persönlichkeiten nach Art eines Carlyle oder Nietzsche von dieser Verbindung frei hielten, erhob sich ihr Protest nicht über vorwiegend gefühlsmäßige Kundgebung zu klarer begrifflicher Formulierung. Hier gehört es nun zu den Fort-

schritten der Gegenwart, daß sich eine neue Strömung regt, die auf dem Boden der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse im Bereiche der Prinzipienfragen den Kampf gegen den Objektivismus der industriellen Moral aufnimmt. Diese Denkweise bestreitet, daß Produktivität und Rentabilität – wenigstens in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes genommen – das oberste Ziel eines Volkes abgeben dürfen. Sie will vielmehr den alten Satz wieder zur Geltung bringen, daß menschliches Gedeihen, menschliche Entwicklung und Vervollkommnung das letzte Ziel des Volkslebens bilden müssen.

Freilich für die populäre Anschauung steht die Lebensauffassung der Industrie mit diesem Satze gar nicht in Widerspruch. Deutschland muß ein Industriestaat sein, heißt es, weil seine Bevölkerung durch seine eigene Bodenproduktion allein nicht mehr vollständig erhalten werden kann: ein großer Teil ist auf den Import von Nahrungsmitteln angewiesen, den nur ein entsprechender Export an industriellen Gütern bewirken kann. Sicherlich trifft die Behauptung an sich zu. Aber daß die industrielle Tätigkeit darum einen unbedingten Wert beanspruchen könne, könnte nur dann gelten, wenn die Erreichung oder die Erhaltung einer möglichst großen Kopfzahl das oberste Ziel für das Leben eines zu einem Staate zusammengeschlossenen Volkes bilden könnte. Tatsächlich stellt sich freilich der oben angedeutete nationale Objektivismus gerne auf diesen Standpunkt. Aber wir bestreiten ihm so gut wie jedem Objektivismus die absolute Berechtigung; und selbst auf seinem eigenen Boden können wir ihm Einwendungen machen: gerade bei der heutigen Art der Kriegsführung und überhaupt des Wettkampfes der Völker kommt es doch nicht nur auf die Quantität, sondern auch auf die Qualität an; eine geringere Anzahl von besser entwickelten und besser gedeihenden und überhaupt tüchtigeren Menschen hat heutzutage vielleicht oder sogar wahrscheinlich das Übergewicht. Vor allem ist dabei zu bedenken, daß es auch auf den friedlichen Wettkampf, auf den industriellen Wettbewerb ankommt, und daß auch im Kriege, wie man öfter auseinandergesetzt findet, das Verhalten der Zivilbevölkerung, insbesondere ihre wirtschaftlichen Leistungen, von großer Bedeutung sind: für alles das spielt aber die Qualität eine sehr große Rolle. – Aber auch von der Notwendigkeit des Exports abgesehen stellt man es als die große und unentbehrliche Leistung der Industrie hin, daß sie der großen Masse der Bevölkerung das nötige Brot verschafft. Freilich darf diese Wendung offenbar nicht wörtlich genommen werden; denn abgesehen von der Unterstützung der Landwirtschaft durch die Technik erzeugt ja die Industrie unmittelbar keine Nahrungsmittel, sondern nur Artefakte. Bis auf die angegebene Ausnahme kommt sie also für die eigentliche Ernährung nur als regulierende und verteilende Kraft in Betracht. Die Folgen einer völligen Mißernte in einem Lande ohne Export vermöchte die glänzendste Industrie nicht abzuwenden; und umgekehrt, stände in einem solchen Lande die gesamte In-

dustrie still, so könnten die Nahrungsvorräte wohl an einzelnen Stellen zwecklos aufgehäuft und der Benutzung entzogen sein, aber ihre Menge würde nicht geringer werden; es würde dann nur der öffentlichen oder privaten Wohltätigkeit oder anderer Vorkehrungen bedürfen. Was also hier die Industrie leistet, würde sich unter Umständen auch auf anderem Wege erreichen lassen. Auch hier hat ihre Tätigkeit also nur einen bedingten Wert. Vor allem aber ist eins zu sagen: diese Leistungen sind völlig unabhängig von dem besonderen Inhalt der industriellen Arbeit; es könnten statt der heute erzeugten ganz andere Güter produziert werden, ohne daß jene Wirkung aufhörte. Wir werden daher vor die Frage gestellt: ob denn die tatsächlich erzeugten Güter wirklich die zweckmäßigsten, die besten und die wertvollsten sind, die produziert werden könnten? Auf dem Höhepunkt ihrer Leistungsfähigkeit für die Wohlfahrt der Gesamtheit wäre die Industrie nur dann, wenn diese Frage bejaht werden könnte. Das kann sie aber nicht. Von der Tätigkeit der Industrie gehen vielmehr eine große Menge von ungünstigen Wirkungen aus. Sie haben teils einen positiven, teils einen negativen Charakter: teils handelt es sich um eigentliche Schädigungen der gesamten Wohlfahrt, teils um Unterlassungssünden, d.h. darum, daß die Industrie Arbeitskräfte für wertlose Zwecke in Anspruch nimmt, die für wertvolle verwendet werden könnten.

Am klarsten ist der Sachverhalt wohl bei den eigentlich *unsittlichen Leistungen* der Industrie. Hierher gehört jede Art Befriedigung von niederen Instinkten auf dem geschlechtlichem Gebiet, hierher die Begünstigung der zerstörenden Wirkungen der Trunksucht durch die Erzeugung offenbar bösartig wirkender alkoholischer Getränke, hierher jede Art von betrügerischer Produktion wie von unanständiger Konkurrenz. Merkwürdig und unerfreulich ist das Verhalten des Publikums diesen Leistungen gegenüber. Über den Konsumenten der unsittlichen Produktion lautet das moralische Urteil in der Regel viel zu milde. Man vergißt, abgesehen von der Schädigung, die er sich selbst antut, daß jede Nachfrage auf das Angebot und damit auf die Erzeugung eine günstige Rückwirkung ausübt, jeder Konsum also die Produktion begünstigt und steigert. Über den Produzenten wird in einzelnen Fällen außerordentlich hart geurteilt, z.B. bei der Prostitution geradezu pharisäisch und mit völlig willkürlicher Einseitigkeit. Aber die Industrie, d.h. die gewerbsmäßige Massenproduktion für den Markt, wird von diesen Regungen der Entrüstung leider nicht erreicht. Hier stellt sich die populäre Moral meist auf den Standpunkt, daß Geschäft Geschäft ist, und daß jeder Weg zum Geldverdienen dem Kaufmanne recht sein muß, wofern er ihn nicht mit dem Strafgesetz in Konflikt bringt. Und so wird der Glanz der erworbenen Millionen, wofern der Weg des Erwerbes nur nicht direkt durch das Zuchthaus geführt hat, durch die Art ihrer Entstehung kaum getrübt.

Ebenfalls hierher zu rechnen ist, freilich weniger nach der Gesinnung als nach den Wirkungen betrachtet, jede einschneidende Verkümmerung des Arbeitermaterials durch die Industrie. Über die Grenzen dieser Wirkungen besonders auf körperlichem Gebiete gehen die Meinungen bekanntlich noch auseinander; unser Wissen darüber ist noch zu lückenhaft. Daß solche Wirkungen vorhanden sind, läßt sich nicht bestreiten: eine Menge von Berufen schädigt direkt die Gesundheit selbst bei den sorgsamsten Vorkehrungen. Einzelne verkürzen geradezu die Lebensdauer. In vielen Fällen sind ferner die Verpflegung und die zur Verfügung gestellten Wohnungen derart, daß sie die Gesundheit schädigen müssen; in anderen Fällen reicht der bezahlte Lohn für eine normale Befriedigung der einschlägigen Bedürfnisse nicht aus. Weiter kommen die geistigen und sittlichen Wirkungen der industriellen Verhältnisse, sowohl die bei der Berufsarbeit selbst vor sich gehenden wie die damit verbundenen Gesamtzustände — die Wohnverhältnisse, die dichte Zusammendrängung ohne Fürsorge für eine befriedigende Ausfüllung der Muße u. a. m. — in Betracht. Endlich gehören hierher die verheerenden Folgen einer übermäßigen Arbeitsteilung. Man hat oft die Fülle und Einheitlichkeit in der Lebensführung des kleinen Bauern gegenübergestellt dem seelenlosen Automatismus in derjenigen vieler Arten von Fabrikarbeitern, die unablässig Tag aus Tag ein dieselben wenigen Handgriffe für fremde Personen und fremde Zwecke ausüben müssen. Einen erschütternden Einblick in die geist- und seelenlose Lebensführung dieser Kreise bieten die in letzter Zeit mehrfach veröffentlichten Lebenserinnerungen einzelner Arbeiter. Die Industrie schreitet hier einher über getötete Seelen: unermeßliche Entwicklungsmöglichkeiten sind hier zerstört. — In manchen Fällen könnte man freilich einwenden, daß es sich hier um notwendige und unvermeidliche Opfer für die Gesamtheit handelt. Diskutierbar ist dieser Einwand nur, soweit Industrien in Betracht kommen, die wie der Bergbau für unsere Kultur unentbehrlich sind, und bei denen alle möglichen Vorkehrungen zur Verhütung der Schäden getroffen sind; auch hier würde man freilich die Verteidigung dahin einschränken müssen, daß sich die Produktion von Kohle und Metall für bloße Luxuszwecke unter sittlichen Gesichtspunkten nicht mehr rechtfertigen läßt. Wo aber die angedeuteten Schäden in starkem Maße auftreten, bei Industrien, die wertlose Dinge, törichtes Spielwerk, entbehrliche Luxusgegenstände u. ä. erzeugen, die lediglich niedrigen Bedürfnissen oder der Gedankenlosigkeit der Masse entgegenkommen und dadurch dem Unternehmer Profit abwerfen: da muß man direkt von unsittlichen Wirkungen der Industrie sprechen. „Man nimmt in solchen Fällen die Menschen und wandelt sie in sehr komplizierten Prozessen zu den nichtigsten Gütern um, und wenn diese Umwandlung bei der gerade bestehenden Struktur der Kaufkraft nur Profit abwirft, so hält man sich schon zur Annahme befugt, man habe Mehrwert geschaffen". In

Wirklichkeit ist in solchen Fällen der Unternehmer „Erzeuger von Wenigerwert, er verbraucht Gesellschaftswerte zu seiner eigenen Bereicherung, ohne der Gesellschaft ebenso viel zurückzugeben, als er ihr entnommen hat" (Goldscheid). Auch ein Wort Ruskins möge hier noch angeführt sein: „Holzkohlen in eurem von einem Feuer zerstörten Dachstuhl und Backsteine auf euren Straßen nach einem Erdbeben mögen billig sein; aber Feuer und Erdbeben sind darum keine nationalen Wohltaten".

Es ist dies die schlimmste Art von Raubbau, die man unserer Industrie vorwerfen kann. Aber auch eines Raubbaues im gewöhnlichen Sinne macht sie sich bekanntlich vielfach schuldig. Hierher gehört das Ausrotten oder übermäßige Vermindern von nützlichen Pflanzen und Tieren — ein Punkt, in dem man neuerdings allerdings vorsichtiger geworden ist. Auf der Grenze steht der Abbau der unterirdischen Bodenschätze, die ja keiner Regeneration fähig sind: ein Raub an der Zukunft liegt hier vor, soweit die gewonnenen Kohlen und Metalle überflüssigen und nichtigen Zwecken dienen. Gerade hier erkennt man so recht, wie die Maßstäbe für unsere Wirtschaft rein privatwirtschaftlicher Natur sind: wo ein Profit gemacht wird, sprechen wir von Nutzen, auch wenn der Gesamtheit für die Zukunft die Quelle für immer verschüttet wird. Man sieht daran zugleich, wie eng begrenzt jener Vorzug der Ökonomie ist, den wir unserer Volkswirtschaft so gerne nachrühmen: ökonomisch ist sie zum großen Teil nur in dem egoistischen Sinne der für seinen Wohlstand sorgenden kapitalistischen Teilgruppe, nicht im Sinne eines ganzen für seine Gesamtheit auf die Dauer nach gedeihlichen Zuständen strebenden Volkes.

In geringerem Maße schädlich sind gewisse andere Wirkungen, die die Industrie auf den Konsumenten durch ihre Erzeugnisse ausübt. Hierher gehört z.B. der Mord der kindlichen Phantasie durch die bekannte törichte Art von Kinderspielzeug, die der Ergänzungstätigkeit der Phantasie keinen Spielraum mehr übrig läßt, die z.B. unsere Maschinen und Verkehrsmittel mit völliger Genauigkeit unter Berücksichtigung aller einzelnen Schrauben und Mechanismen nachbildet. Einen ähnlichen Industrie-Unfug gibt es bekanntlich auf dem Gebiete des Theaterwesens. Hierher zählt weiter die Befriedigung des Spannungs- und Sensationsbedürfnisses kleiner und großer Kinder durch Abenteuer- und Kriminalromane und diejenige des Sensations- und Klatschbedürfnisses durch eine gewisse Art periodischer Literatur — überhaupt, kann man sagen, alles, was an die trivialen und niederen Instinkte des Publikums appelliert. Daß sich aber eben an sie der Unternehmer mit Vorliebe hält, davon wird alsbald die Rede sein. Wir haben in den letzten Jahrzehnten erlebt, in welcher ungünstigen Weise durch ähnliche Einflüsse die literarische Produktion umgestaltet ist. Die eigentlichen Urheber der Bücher sind heute in der Regel nicht mehr die Autoren, sondern die Verleger, die den ersteren meistens durchweg mit

Erfolg die Direktiven geben. Der Verleger seinerseits arbeitet mit Vorliebe mit ganzen Serien; Hauptbedingung für den Erfolg ist neben gefälligem Äußeren unter Vermeidung von zu viel Gründlichkeit eine Anzahl wohlklingender Namen, namentlich für die Herausgeber des gesamten Unternehmens. Die Mitarbeiter folgen dann in der Regel dem Zuge des Ganzen, indem sie ihr Geld möglichst schnell und möglichst einfach zu verdienen suchen. Da der eine Artikel den anderen mit vertreibt, so haben die Verleger, ganz abgesehen von dem gegenseitigen Wettbewerb, ein Interesse an starker Hervorbringung. Die Masse der Veröffentlichungen wirkt aber ebenso ungünstig wie die eben angedeuteten qualitativen Einflüsse auf das Niveau der Leistungen und dadurch wieder indirekt auf dasjenige der gesamten Bildung der Nation. Direkt wird diese ferner dadurch geschädigt, daß sie überhaupt an Massenhaftigkeit und damit zugleich an Schnelligkeit und Oberflächlichkeit der Lektüre gewöhnt und gleichzeitig der Respekt vor dem inneren Werte der literarischen Produktion beeinträchtigt wird.

Neue, künstliche *Bedürfnisse zu wecken* ist überhaupt eines der Hauptmittel der Industrie, um ihr Absatzgebiet zu vermehren. Denn das ist ja ihre wesentlichste Eigenschaft, daß sie im Gegensatz zum Handwerk nicht für den Kunden, sondern für den Markt, also nicht für bereits geäußerte, sondern für zu erwartende und daher nach Möglichkeit auch selbst zu schaffende Bedürfnisse produziert. An sich ist es freilich kein Unrecht, im Gegenteil etwas Wohltätiges, neue Bedürfnisse zu wecken; denn nur dadurch, daß immer neue Interessen in ihm sich geltend machen, kommt das ganze Wesen des Menschen zur Entfaltung und Entwicklung. Diese Bedürfnisse entstehen aber selten spontan. Sie müssen in der Regel von außen geweckt werden. Die Industrie könnte in diesem Sinne als der große Volkserzieher erscheinen. Das Schlimme ist nur, daß sie sich vorwiegend gerade an die *niederen Bedürfnisse* hält und halten muß. Es liegt in der Natur einer Tätigkeit, die stets nach neuen Absatzgebieten sucht und darum immer neue Begierden zu wecken bestrebt ist, mit Vorliebe den niederen Instinkten nachzugehen; denn sie sind leichter zu erreichen und zu erraten und bieten für Variationen und Neuerungen einen größeren Spielraum. Besonders an *zwei solcher Instinkte* appelliert unsere Industrie; für ihre Pflege hat sie völlig neue Methoden gefunden, vermöge deren sie im einzelnen Falle in unbegrenzter Reihenfolge immer neue künstliche Bedürfnisse zu erwecken weiß. Diese Instinkte sind das Sensationsbedürfnis, d.h das Verlangen nach neuen Eindrücken, und das Bedürfnis der sozialen Absonderung. An sich sind beide ebenso alt wie die Menschheit. So ist es immer das Bestreben des Menschen gewesen, sich über einen möglichst großen Teil seiner Umgebung zu erheben und seine bevorzugte soziale Position zur Schau zu stellen und sie sich eben dadurch deutlicher zum Bewußtsein zu bringen. Die Industrie aber hat dieses Bedürfnis so

glücklich erfaßt, daß sie darauf gestützt zwei Provinzen des menschlichen Lebens in ungeahnter Weise für ihre Zwecke sich nutzbar zu machen gewußt hat, nämlich die Gebiete des Luxus und der Mode. Wiederum ist an sich der Luxus uralt. Hinzugekommen ist nur die ungeheure Vermehrung derjenigen Gegenstände, an denen er sich betätigen kann. Denn möglichst viel zu erzeugen liegt im Wesen der Industrie. Sie spekuliert dabei in erster Linie auf die kaufkräftigen Kreise, d.h. eben auf die, die Luxus zu treiben imstande sind. Diesen sucht sie nun ihre Leistungen verlockender zu machen dadurch, daß sie ihrem Luxusbedürfnis schmeichelt. Wo sie etwas Neues erfunden hat, das an sich nützlich und wertvoll ist, wird es so ausgestaltet, mit kostbaren Zutaten versehen oder in teuerem Material durchgeführt, daß es dem Reichen das erhebende Bewußtsein gewährt, sich wieder einmal durch einen neuen Besitz deutlich von seinen Mitmenschen abheben zu können und so mit dem Sachlich-Wertvollen zugleich das Sozial-Angenehme zu verknüpfen. Kaum ist z.B. im Automobil ein neues Mittel der Raumbewältigung gefunden, so wird alsbald der Schwerpunkt auf die Ausstattung der Sitzräume verlegt, dadurch der Preis außerordentlich gesteigert und die ganze Erfindung aus den Bahnen der schlicht-nützlichen Neuerung abgelenkt. – Ähnlich ist es mit der Institution der Mode bestellt. Auch die Mode dient bekanntlich dem Zweck der sozialen Absonderung und der Erhebung über die tieferen Schichten: indem sie in ihren Bahnen wandeln, schließen sich die bevorzugten Kreise von jenen ab und unter sich zusammen. Daraus geht, wie oft geschildert, dann ein Bestreben der tieferen Schichten hervor, jenen Vorsprung einzuholen. Früher vollzog sich dieses Nachholen in einem langsamen Tempo, weil ihm einerseits die Beharrungskraft der Sitte, anderseits die Armut der unteren Kreise und die Kostspieligkeit der Modeartikel entgegenstand. Heute sind beide Hindernisse gefallen und damit hat das Tempo der Mode seine bekannte Schnelligkeit erreicht. Die Industrie hat diese Beschleunigung und die Ausdehnung der Mode über möglichst viele Gegenstände und möglichst weite Schichten der Bevölkerung absichtlich gefördert; liegt doch in dem raschen Wechsel der Gegenstände für sie eine Quelle des Erwerbes und in der Vorliebe des Publikums nach Varianten in den gelieferten Artikeln für den einzelnen Fabrikanten eine verhältnismäßig leichte Möglichkeit sich vor anderen einen Vorsprung zu erwerben.

Ebenso ist das Bedürfnis nach neuen Sensationen von der Industrie ausgebeutet und gesteigert worden. An sich ist wiederum das Interesse an Neuigkeiten, neuen Botschaften, neuen Liedern u. a. m. uralt, wie uns schon die Neigung des ungebildeten Menschen zeigt, alles Ungewöhnliche aufzusuchen und anzustaunen. Nach zwei Richtungen vorzüglich hat die Industrie aus diesem Triebe Kapital geschlagen. Erstens hat sie, wie eben erwähnt, den Wechsel der Mode zu der bekannten

Schnelligkeit zu steigern vermocht. Überhaupt aber findet die ganze Neuerungssucht unserer Zeit, ihr starker Mangel an Pietät in ihr einen starken Rückhalt und eine Quelle der Steigerung. Man denke z.B. an die Bereitwilligkeit, mit der viele wohlhabenden Leute wiederholt im Leben ihren ganzen Hausrat wechseln. Vor allem aber baut sich auf dem Sensationsbedürfnis die ungeheure Macht der Presse auf. Es kommt dabei garnicht allein die Tagespresse, sondern in geringerem Maße auch die ganze Literatur in Betracht. Nicht nur für die Zeitungen ist es Lebensfrage, alles Neueste zu bringen derart, daß ein Zurückbleiben um einen halben Tag zum Todesurteil für sie werden kann, sondern auch unser ganzes geistiges Leben steht bekanntlich bei dem größeren Teile der Bevölkerung unter dem Zeichen der Mode: das Interesse an den Schöpfungen verliert sich in der Regel, sobald sie auf einige Jahre Alters zurückzublicken haben. Die Philosophie steht bekanntlich auf dem Standpunkt, daß die Wahrheit ebenso wie die Schönheit und die Moral eine zeitlose Geltung hat. Für den modernen Menschen muß dieser Standpunkt als Äußerung einer naiven Weltfremdheit erscheinen; denn für ihn hat eine Theorie, ein Forschungsergebnis oder ein Kunstwerk nur so lange Wert, als sie noch neu sind.

Der Schaden, der aus den hier angedeuteten Eigenschaften unserer Industrie hervorgeht, besteht zunächst in der schon betonten Rückwirkung auf die Gesinnung, in der systematischen Pflege und Züchtung gewisser niederer Instinkte und der dadurch hervorgerufenen Erniedrigung des gesamten Niveaus unseres geistigen Lebens, wobei eine verhängnisvolle Wechselwirkung zwischen Gesinnung und Industrietätigkeit mit der Tendenz der gegenseitigen Steigerung stattfindet. Über dieses begrenzte Gebiet des Seelenlebens aber greift der Schaden noch hinaus: er macht sich auch bemerklich als ungünstiger Einfluß auf die ganze Gestaltung unseres Lebensbildes und die es beherrschenden und von ihm beherrschten Ideale. Diesem Zusammenhang nachzugehen wäre indessen eine Aufgabe für sich; hier kann nur auf ein paar einzelne Punkte kurz hingewiesen werden. Da ist es zunächst das Ideal der Massenhaftigkeit, das wir der Industrie verdanken. Möglichst viel zu wissen, möglichst vielerlei gesehen zu haben, alles Neue mitzumachen, in Haus und Hof eine möglichste Besitzmenge kund zu tun: dieses ganze wahrhaft unvornehme Ideal der stofflichen Fülle ist ein echtes Industrieprodukt, wenn auch daneben ein gewisser Einfluß der Wissenschaft, insbesondere des atomistischen Weltbildes der Naturwissenschaft nicht bestritten werden soll. Eine Vertiefung ist hier nur möglich, wenn wir Ernst machen mit dem Satze, daß ein Zuviel auf äußerem Gebiet ein Zuwenig auf innerem Gebiet bedeuten kann. So kann, um nur eins zu nennen, die Fülle dadurch verarmend wirken, daß sie nivelliert. Wer in seinen Wohnräumen das helle Licht des Tages auch abends zu verbreiten liebt, der muß auf die Reize des Helldunkels verzichten, wie sie sich mit der alten

Petroleumlampe verbinden lassen: mit dem Gegensatz hat er einen Wert zerstört. Die Industrie mit ihrer Spekulation auf das angeborene Sensationsbedürfnis des Menschen hat uns fast überall das Grelle, Drastische, Maßlose erst ertragen, dann lieben gelehrt und dadurch unendliche Werte der Einfachheit und Schlichtheit zerstört. Und doch ist es sicher, daß der Besitz über einen gewissen Grad hinaus durchgängig den Menschen nicht mehr fördert, sondern hemmt. So wie es auch für die Kunst sehr wahrscheinlich ist, daß es für sie in der Entwicklung der Technik eine Grenze gibt, oberhalb deren diese auf die Ausdrucksfähigkeit und den inneren Gehalt des Kunstwerkes nicht mehr günstig einwirkt. — Die tiefste Verirrung des ganzen industriellen Lebensideals aber liegt darin, daß sie Mittel und Zweck verwechselt. Für sie ist die Produktion letzter Zweck, während sie normaler Weise doch nur eine wesentliche Seite des gesamten Lebens bedeutet. Daher steht auch unsere vom Industrieideal beherrschte Zeit dem Problem der Konsumtion, den Problemen der Muße, der Bildung, des Familien- und Innenlebens so hilflos gegenüber.[4])

Ein weiterer Schaden, der sich aus den uns hier beschäftigenden Leistungen der Industrie ergibt, ist ökonomischer Natur: die Kräfte, die diese Leistungen vollbringen, könnten für bessere verwendet werden. Den ökonomischen Gesichtspunkt aber geltend zu machen sind wir auf der Höhe unserer Kultur berechtigt und geradezu verpflichtet, besonders unter der theoretischen und praktischen Herrschaft des Entwicklungsgedankens, kraft deren es heute als anerkannte Aufgabe gilt, daß unser gesamtes Volk sein Niveau auf allen Gebieten des äußeren und des inneren Lebens nicht nur erhält, sondern auch steigert. Eben die Gesichtspunkte der Ökonomie und der Entwicklung befähigen uns erst im Prinzip, mit Sicherheit zwischen den nutzlosen und nützlichen Wirkungen der Industrie zu unterscheiden: nützlich ist nur, was irgend wie den Menschen in seinem ganzen Gedeihen fördert, körperlich oder geistig bereichert, seine Kenntnisse oder Fähigkeiten erweitert, sein Gemütsleben vertieft usw. Unter diesem Gesichtspunkte können wir auch den viel umstrittenen Begriff des Luxus wenigstens einigermaßen abgrenzen. Wenn z.B. das Automobil im großstädtischen Verkehr der raschen Überwindung der Entfernungen und damit der Zeitökonomie bei der Arbeit und auch bei der produktiven Ausfüllung der Muße dient, so ist es sicherlich kein Luxusgegenstand, sondern dient einem wertvollen Bedürfnisse. Zweifelhaft ist die Sachlage dann, wenn sich der Ästhet in ihm durch rasche Bewegung im Freien aparte Natureindrücke verschafft, dabei aber die Sicherheit des Verkehrs und die Reinheit der Luft beeinträchtigt; und unzweifelhaft ist sie, wenn der Reiche in seinem eigenen Automobil

[4]) Näher nachgegangen ist der Verfasser den hier zuletzt angedeuteten Problemen in einem Aufsatz über die Tendenz zur reinen Konsumtion und ihre Bekämpfung, der demnächst in den „Grenzboten" erscheinen wird.

lediglich deswegen reist, um seinen Besitz zur Schau stellen und das Bewußtsein genießen zu können, vor seinen Mitmenschen etwas voraus zu haben.

Auch für die Schichten des mittleren und des wohlhabenden Publikums kann man unserer Industrie nicht nachsagen, daß sie alle wesentlichen Bedürfnisse befriedigt. Man darf dabei freilich nicht vergessen, daß bei der heutigen Art unserer Zustände diese wesentlichen Bedürfnisse keine abgeschlossene Größe darstellen, sondern daß sie, dem Entwicklungsgesetz unterworfen, sich eben durch ihre eigene Befriedigung fortgesetzt steigern. Um so schwerer fällt es ins Gewicht, daß sich ein Teil der industriellen Kräfte auf wertlose Produktion konzentriert. Hat die Industrie einmal etwas wahrhaft Wertvolles und Nützliches geschaffen, flugs sehen wir den Mode- und Luxusteufel sich einmengen und sein oben angedeutetes verderbliches Spiel treiben. Kaum kommt z.B. ein neuer Stil des Hausbaues und der Wohnungseinrichtung auf, der dem guten Geschmack mehr Rechnung zu tragen bemüht ist, so mengt sich auch hier die Rücksicht auf den Reichtum ein: indem für den Geschmack der reichen Kreise in erster Linie gearbeitet wird, werden die neuen Leistungen so verteuert, daß sie größeren Kreisen des Publikums unzugänglich werden. Man rühmt unserer Kleidermode wohl nach, daß sie der Schönheit der Kleidung immer noch mehr Rechnung trägt, als es der Geschmack oder Ungeschmack des Einzelnen selbst vermöchte. Selbst wenn dem so wäre, würde die berufsmäßige Tätigkeit auf diesem Gebiete viel mehr, als es tatsächlich der Fall ist, vollbringen können, wenn sie nicht von dem Modeteufel beherrscht wäre; denn das oberste Gebot unseres Kleidungswesens ist tatsächlich rasche Abwechslung und möglichster Vorsprung. Diese Interessen können mit den ästhetischen wohl zusammenfallen, sie können für die letzteren auch ein weiteres Werbemittel bilden; aber notwendig ist ein solcher Zusammenhang nicht; und es ist ferner klar, daß der fortwährende Wechsel der Geschmacksrichtung der Todfeind der Ausreifung eines wirklichen Stils im künstlerischen Sinne ist. Denn ein solcher Stil entsteht nur durch ein lang beharrendes Bemühen, das sich immerfort demselben Ziele zuwendet. Ähnlich wird durch die Eigenart unserer Industrie der moderne Sport daran verhindert, seine volle segensreiche Wirkung für die Gesundheit auszuüben. An sich liegt in ihm schon das Bestreben nach Steigerung der Leistungen. Wiederum wird dieses von der Industrie begünstigt und gestärkt, weil es ihr neue Absatzmöglichkeiten eröffnet. Insbesondere wird von ihr das Bestreben nach Steigerung der Geschwindigkeit in völlig einseitiger Weise zur Richtungslinie und Triebkraft der gesamten eingeschlagenen Entwicklung gestaltet. Ohne diesen Einfluß wäre z.B. das Automobilwesen schon länger und im höheren Maße den allgemeinen Verkehrsinteressen dienstbar gemacht worden.

Von nutzloser Arbeit in dem hier damit verbundenen Sinne des Wortes

ist aber in der Industrie in viel erheblicherem Maße zu reden, als bisher geschah; und überall gilt von ihren Wirkungen natürlich das eben Gesagte. Man vergegenwärtige sich einmal den sinnlos schnellen Verbrauch von Material und Arbeit, der im Gebiete der weiblichen Kleidung in jeder Saison stattfindet; die Unmasse Papier, die täglich zum großen Teile mit überflüssigen Neuigkeiten bedruckt und alsbald wieder fortgeworfen wird; endlich die viel beklagten Übelstände und Auswüchse unseres heutigen Geschenkwesens: die Flut von Tand, die sich hier breit macht und die den feierlichen und erhebenden Charakter unserer Weihnachtsfeier bereits fast völlig zerstört hat. Dazu kommt nun noch diejenige Arbeit, die die Industrie lediglich in ihrem eigenen Interesse leistet. Hierher gehört vor allem die Unsumme von Arbeit, die in die Reklame hineingesteckt wird; nutzlos ist sie natürlich nicht vom Standpunkte des einzelnen Produzenten, wohl aber meistens von demjenigen der Gesamtheit aus; denn selbst wenn der gesamte Absatz eines Artikels durch sie vermehrt wird, so wird das durchweg nur für solche Bedürfnisse zutreffen, die erst künstlicher Weckung bedürfen und die für das wahre Gedeihen ohne Wert sind. Die Industrie ist eben eine Macht, die ihre Schwerkraft in sich hat Sie hat ihre eigenen Tendenzen und Interessen, die mit denen der Gesamtwohlfahrt zusammenfallen können, es aber nicht brauchen und nicht immer tun. All dies zwecklose Zuviel bedeutet nun aber einen weitern Schaden unter dem Gesichtspunkt der Ökonomie der *Konsumenten*. Der Mensch hat nun einmal nur eine bestimmte Menge von Kraft und von Zeit zur Verfügung: was nichtigen Dingen davon zugewandt wird, geht wertvollen unwiederbringlich verloren. Wie schade ist es schon um die Zeit, die wir täglich verbrauchen, um solche Notizen aus den Zeitungen in uns aufzunehmen, die nach wenigen Tagen wieder spurlos verweht sind. Wie bedauerlich, wenn unsere Frauen oft täglich Stunden auf ihre Toilette verwenden müssen: eine ernsthafte und gründliche Lebensführung kann man sich damit kaum verbunden denken.

Endlich betrachte man diese Erzeugung des Nutzlosen auch vom Standpunkte der Produzenten und zwar insbesondere der *produzierenden Arbeiterschaft*. Ihr wird eine harte Arbeitslast auferlegt, eine Unmasse von Zeit ihr vielfach entzogen lediglich, damit die Industrie den Markt mit Nichtigkeiten oder Schlimmerem überschwemmen kann. Man denke daran, wie Staat und Gesellschaft gegen die Heranziehung von Kindern zur Fabrikarbeit zu kämpfen haben; man vergegenwärtige sich den steigenden Umfang, in dem die Industrie die weibliche Arbeitskraft in Anspruch nimmt. In den gebildeten Kreisen drängt die Frau bekanntlich teilweise auch aus anderen als wirtschaftlichen Gründen zur Berufstätigkeit; für die unteren Schichten und in diesen wird jedoch der Zustand, in dem die Frau der Familie entzogen ist, durchweg als ein Übel empfunden. Das

Familienleben wird hier bedroht oder gar zerstört, es wird überhaupt durch übermäßige Ausdehnung der Arbeitszeit beeinträchtigt; die Möglichkeit der Muße, der Pflege geistiger Interessen wird geschädigt: alles das, damit nutzlose oder gar schädliche Güter erzeugt werden.

Wir kommen nunmehr zu dem Ergebnis unseren bisherigen Betrachtungen. Die Interessen der Industrie, das haben wir erkannt, decken sich nicht mit den Interessen der Gesamtwohlfahrt. Das Zwecksystem der Industrie ist also verschieden von demjenigen der Moral. Das oberste Bestreben der einen ist auf Güter, ihre möglichst intensive und lohnende Erzeugung, dasjenige der anderen auf Menschen, auf ihr Gedeihen und ihre Entfaltung gerichtet. Für die Industrie sind die Menschen lediglich Mittel, teils Mittel der Produktion, teils unentbehrliche Durchgangsstellen für die Konsumtion. Für die Moral dagegen ist der Mensch als Gattungswesen schlechthin Selbstzweck; für das konkrete Einzelwesen erfährt dieser Satz nur die Beschränkung, daß der einzelne zugleich Durchgangsstelle und Träger für das Gedeihen seiner Mitmenschen und dasjenige künftiger Generationen ist. Diese Verschiedenheit der Ziele hat das Mißverhältnis zur Folge, das wir aufgedeckt haben: die Leistungen der Industrie fördern die Gesamtwohlfahrt nicht überall, sondern schädigen oder hemmen sie wenigstens vielfach.

Der Einwand liegt freilich nahe, daß zu allen Zeiten die bestehende Wirtschaftsform, ja überhaupt jedes Kulturgut und die Gesamtkultur in ähnlicher Weise neben den fördernden auch schädliche Wirkungen ausgeübt habe. An sich ist das gewiß richtig. Die Kirche hat Ketzer verbrennen lassen, das Feudalsystem für prunkvolle Schaustellungen die Menschenkraft in unerhörter Weise vergeudet. Aber ein einschneidender Unterschied besteht doch in der Stärke der Wirkungen. Im Wesen der heutigen Industrie liegt es, einen Grad von Bewußtheit, Energie und Rationalität zu entfalten, wie es in früheren Zeitaltern niemals geschah: mit entsprechender Gewalt machen sich aber auch ihre Schäden geltend.

Aus dem aufgedeckten Mißverhältnis ergeben sich nun zwei Forderungen. Erstens eine praktische Forderung: die Verhältnisse der Produktion und der Konsumtion müssen dem Interesse der Gesamtwohlfahrt gemäß umgewandelt werden. Das ist natürlich nicht gemeint im Sinne eines Umsturzes, sondern in demjenigen einer planmäßigen Reform. Der Hebel ist dabei vor allem anzusetzen auf dem Gebiete der Konsumtion; denn die Produktion hat, das sahen wir, ein starkes Interesse daran in ihrem Tun zu beharren; anderseits aber muß sie sich einer veränderten Richtung der Konsumtion anpassen. In der Sprache der Soziologie ausgedrückt, gehören bei diesen Dingen die Produzenten zu den Beteiligten, während die Konsumenten die Unbeteiligten bilden; die Unbeteiligten aber sind für eine

sittliche Reform eher zu gewinnen als die Beteiligten. Darum ist es vor allem Aufgabe der Konsumenten „sich ihrer Herrenrolle zu erinnern" (Traub). Auf einen solchen Wandel in der Art der Konsumtion wirken aber alle die großen Reformbewegungen unserer Zeit nach Art z.B. der Abstinenz- oder der Kunstbewegung hin. Aber auch der einzelne kann und muß dabei mitwirken, indem er den Satz beherzigt, daß jede Nachfrage auf die Produktion zurückwirkt. Jeder einzelne liefert so durch die Art, wie er sein Einkommen verwendet, seinen Beitrag zu der Art der Produktion, zu ihrer Erhaltung oder ihrer Wandlung. Wir alle müssen beherzigen lernen, daß es Käuferpflichten, daß es eine Käufermoral gibt — Dinge, an deren Ausbau — noch sind nur schwache Anfänge vorhanden — jeder mitzuarbeiten verpflichtet ist.

Diesen Verpflichtungen reihen sich die Aufgaben an, welche der Staat und die Gesellschaft auf diesem Gebiet sich gestellt haben und täglich in erweitertem Umfange sich neu stellen. Damit berühren wir bereits den zweiten Punkt. Zweitens bedarf es einer neuen Lebensauffassung. Sie stellt das theoretische Gegenstück zu dem eben geforderten praktischen Wandel dar, und beide stehen in naheliegender Wechselwirkung zu einander. Mit dem heute noch herrschenden industriellen Objektivismus muß gebrochen werden. Das Wort Kants muß wieder zu Ehren kommen: „Es ist überall nichts in der Welt . . . zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden als allein ein guter Wille." Nur müssen wir dieses Wort aus der Denkweise der weltabgewandten altprotestantischen Moral übertragen in diejenige der modernen Kulturethik: gut ist nicht die Produktion, der Besitz, die Rente, sondern gut ist allein der Mensch, sein Gedeihen, seine Entfaltung und Entwicklung. Die heute herrschende populäre Moral versagt bei diesem Kampf. Sie ist einerseits entsprechend ihrem Zusammenhange mit der Kirche zu weltabgekehrt; Kultur und Moral bilden für sie, wie schon eingangs angedeutet, zu sehr getrennte Sphären. Anderseits stammt sie aus völlig von der Gegenwart abweichenden Verhältnissen und hat sich dem inzwischen eingetretenen Wandel zu wenig angepaßt, weil die Mächte, die sie in erster Linie tragen, die häusliche Erziehung durch die Mutter, die offizielle Moral der Kirche und die staatliche Erziehung durch die Schule, in diesem Wandel ebenfalls zurückgeblieben sind. Sie ist entstanden in einer Zeit patriarchalisch-persönlicher Verhältnisse, die heute überall durch Vertragsverhältnisse verdrängt sind; sie ist in kleinen Dimensionen entstanden, an deren Stelle heute überwältigend große getreten sind; sie ist erwachsen in einer Welt, in der das Beharren als das Normale und Natürliche galt, während heute Wandel und Fortschritt den typischen Zustand bilden. Es fehlt dieser Moral völlig das Verständnis für die öffentlichen Aufgaben des Menschen. Eben darum konnte sie in so unheilvoller Weise unter den Einfluß des kapitalistischen Klasseninteresses geraten.

Die populäre Moral sieht in der Tat die volkswirtschaftlichen Dinge in der Beleuchtung dieses Klasseninteresses: ihre Werturteile, ihre Güterlehre sind lediglich von ihm bestimmt; die ganze Volkswirtschaft betrachtet sie vom privatwirtschaftlichen Standpunkt des Kapitalisten aus. Wie bezeichnend für sie und wie trostlos ist der Gegensatz, den sie zwischen dem privaten und dem öffentlichen Leben statuiert. In dem Familienleben sollst du dich völlig aufopfern, im Geschäftsleben darfst du rücksichtslos deinem Vorteile nachgehen, soweit du nicht mit den Gesetzen in Kollision gerätst; wie weit du dich im übrigen um die öffentlichen Dinge bekümmern willst, ist dir anheimgestellt: das ist noch heute die herrschende Anschauung. Würde sie auch nur kurze Zeit einmal völlig unbeschränkt bei uns zur Geltung kommen, unsere Gesellschaft wäre alsbald dem Untergange verfallen. Wir brauchen eine neue Pflichtenlehre, welche dem Gebiete des öffentlichen Lebens zu seinem Rechte verhilft. Dabei ist nicht ausschließlich, nicht einmal in erster Linie an die Produzenten oder gar speziell an die Unternehmer zu denken (gerade hier ist ein Wandel der Moral am letzten zu hoffen), sondern vor allem an die Pflichten der Konsumenten, des Staates und der Gesellschaft. Wir brauchen aber noch mehr eine neue Güterlehre vor allem im Hinblick auf unsere Industrie, die uns darüber aufklärt, in welcher Weise die Erzeugung von Gütern und der Verbrauch von Menschenkraft gegeneinander abzuwägen sind, in welchen Grenzen Besitz und Wohlstand die menschliche Entwicklung schädigen oder fördern, oder in welchem Maße das Wachstum der äußeren Reize und Eindrücke den Reichtum des Innenlebens steigert oder vermindert. Wir müssen unterscheiden lernen zwischen äußerem und innerem Reichtum, zwischen Produktion an Gütern und Produktion an Menschen, zwischen Gütern, die Menschenkraft konsumieren und solchen, die Menschenkraft produzieren.

Die Grundzüge einer solchen Theorie versucht das in der Eingangsnote genannte Buch des Wiener Soziologen Rudolf Goldscheid zu liefern, auf das die Aufmerksamkeit des Lesers zu lenken ein Hauptzweck dieser Zeilen ist. Hier sind die Grundlinien einer Güterlehre angedeutet in besonderem Hinblick auf die Tatsache der Industrie und mit der Absicht, dieser ihre Stellung in dem System der gesamten Güter unseres Lebens anzuweisen. Goldscheid setzt sich dabei eingehend mit der Nationalökonomie auseinander, indem er an ihren Grundanschauungen eine scharfe Kritik übt. Er wirft ihr vor, daß sie sich fast ganz auf die Beschreibung beschränkt und daß sie da, wo sie Normen der Wirtschaft aufstellt, fast ausschließlich den Standpunkt der Privatwirtschaft vertritt: die Begriffe der Zweckmäßigkeit, der Ökonomie und der Rentabilität behandele sie einseitig vom Standpunkte des produzierenden Unternehmers statt von demjenigen der Gesamtheit und ihrer Wohlfahrt aus.

Der Einwand liegt nun freilich nahe, daß eine solche Güterlehre eine

pure Ideologie bedeute, die auf die Gestaltung des Lebens ohne Einfluß sei, weil sie den gröberen Kräften des wirtschaftlichen Lebens keinen ebenbürtigen Gegner entgegenzustellen vermöge. Zunächst jedoch ist es auf alle Fälle unsere Pflicht, uns über Wert und Unwert der Dinge klar zu werden, selbst wenn wir gleich den Stoikern des sinkenden Altertums der Unvernunft des Lebens freien Lauf lassen müßten. Tatsächlich sind jedoch bereits eine Reihe von Kräften, besonders in Gestalt der vielen großen Reformbewegungen unserer Zeit, am Werke, die bislang einseitig von der Industrie beherrschte Physiognomie unserer Zeit im Sinne eben einer solchen Güterlehre umzugestalten. Es brauchen diese Tendenzen nicht immer von rein idealen Antrieben beseelt zu sein; vielmehr liegt es im Wesen und Mechanismus aller derartigen Bewegungen, daß auch die niedrigen menschlichen Motive bei ihnen eine große Rolle spielen. Das Entscheidende ist und bleibt doch, daß hier der Mechanismus des gesellschaftlichen Lebens in den Dienst des sittlichen Ideals gestellt ist. Es scheint dabei in Zusammenhang mit dieser Mischung der Beweggründe ein bestimmtes *spezielles Ziel* eine besonders starke Motivationskraft zur Herbeiführung gemeinnütziger Handlungen zu besitzen. Dieses Ziel ist, wenn man den Ausdruck benutzen darf, die *Selbsterhaltung der Nation* und Gesellschaft. Damit ist nicht der bloße physische Fortbestand gemeint, sondern die Erhaltung und darüber hinaus eine dem Fortschreiten der übrigen Nationen entsprechende Steigerung des gesamten Niveaus unseres Volkes auf körperlichem, geistigem und wirtschaftlichem Gebiete. So werden die Bestrebungen um die Fürsorge verwahrloster jugendlicher Personen, um die Bekämpfung des jugendlichen Verbrechertums durchweg motiviert mit den Gefahren, die von hier aus der Gesamtheit drohen; und Ähnliches gilt auch für die kriminalistischen Reformbestrebungen, die unter anderm die Verbrecher, soweit möglich, wieder zu brauchbaren Elementen der Gesellschaft machen, im anderen Falle aber dauernd aus ihr ausscheiden wollen. Überall hier handelt es sich nicht in erster Linie um Ausflüsse eines persönlichen Wohlwollens, um Betätigung der Humanität oder christlichen Nächstenliebe, sondern um die Bekämpfung von Gefahren, die man von hier aus für die gesamte Wohlfahrt erwartet. Man hat erkannt und zu würdigen gelernt, welch enger Zusammenhang bei der ganzen Art unserer Zustände zwischen den verschiedenen Bestandteilen unseres Volkskörpers besteht, daß Verkümmerung und Verfall eines wenn auch nur kleinen Bruchteils dieser Massen deren übrige Teile auf die Dauer nicht unbeeinflußt lassen kann. Man rechnet mit den Gefahren einer drohenden körperlichen und geistigen Entartung in der Gegenwart und noch mehr in der Zukunft — mit der Gefahr, daß unter dieser Last unsere Gesellschaftsordnung schließlich zusammenbricht oder daß wenigstens unser Volk mit anderen nicht gleichen Schritt halten kann.

Diese Begründung würde für die Grundlinien der hier gemeinten

Güterlehre genügen. In der Tat spielt sie auch bei Goldscheid eine große Rolle.[5]) Man könnte auf den ersten Blick versucht sein, bei ihr von einem Kollektivegoismus zu sprechen. Näher betrachtet wäre das jedoch ein unzweckmäßiger Sprachgebrauch; denn er wäre dazu angetan, unsere Gedanken in die Irre zu führen. Er erweckt nämlich leicht die Vorstellung, als wolle diese Art Begründung an den Egoismus des Einzelnen appellieren. Auf den ersten Blick scheint sie in der Tat so gemeint zu sein. Der Industrielle, so könnte man sie verstehen, der sein eigenes Gedeihen mit dauernder Schädigung von Menschenkraft erkauft, schneidet sich ins eigene Fleisch, und die Gesellschaft, die diesen Vorgang duldet und billigt und an ihm teilnimmt, tut desgleichen. Es ist aber doch wohl zweifelhaft, ob unsere Begründung so verstanden werden darf. Denn von den hier in Frage kommenden Schädigungen der Volksgesundheit liegen die zerstörenden Wirkungen wohl nicht in solcher Nähe, daß wirklich der Egoismus der einzelnen sich davon beunruhigt fühlen könnte. Sicherlich ist grade für die Selbsterhaltung der Nation und der Gesellschaft ein starkes Streben vorhanden, aber als ein egoistisches darf man es doch wohl nicht auffassen. Tatsächlich handelt es sich doch auch hier um ein echt sittliches Interesse, nämlich um ein Interesse an der Wohlfahrt des Ganzen, ohne daß der Einzelne sich dabei persönlich betroffen fühlte. Im Prinzip, d.h. in der Qualität der angerufenen Motive, würde sich also diese Begründung doch nicht von einer „rein ethischen" d.h. von der in der Ethik üblichen Berufung auf das oberste Gut unterscheiden. Wohl aber tut sie es in der Wirksamkeit der angezogenen Motive. Denn hier ist auf Güter und auf Gefahren von besonders anschaulicher Art hingewiesen; drohende Übel von besonders gröblicher und drastischer Natur werden in Aussicht gestellt. Und auf diese Weise lassen sich in der Tat die sittlichen Kräfte leichter in Bewegung setzen.[6]) In diesem Sinne stimmen wir Goldscheids Worten (S. 127) durchaus zu, „daß die Humanität . . . zu dem Ansehen, welches sie . . gegenwärtig genießt, nicht gelangt ist auf Grund des kategorischen Imperativs, nicht gelangt ist wegen der christlichen Caritas . . ., sondern daß die Humanität zu großer Macht gelangt ist, weil sie auf einem ehernen Fundament ruht, und dieses ihr ehernes Fundament ist ihre ökonomische, ihre entwicklungsökonomische Notwendigkeit. Die Menschen sind in demselben Maße zur Menschenwürde aufgestiegen, als sie den Nachweis liefern konnten, daß sie ökonomische Werte sind, und die breiten Massen haben überall nur diejenige Stellung in der Gesellschaft sich errungen,

[5]) Genauer betrachtet gehen freilich bei Goldscheid in der Entwicklung seiner Güterlehre zwei Begründungen nebeneinander her. Die eine davon ist die ethische schlechtweg. Im Vordergrund aber steht eine andere, die sich gelegentlich mit ihr verbindet, öfter aber ihr ausdrücklich entgegengesetzt wird. Sie liegt in der im Text angegebenen Richtung.

[6]) Vgl. hierzu m. „Stetigkeit im Kulturwandel" S. 154.

die ihrem jeweiligen ökonomischen Wert für das bestehende Wirtschaftssystem entsprach."[7])

Wir können sagen: dasjenige, was wir hier unter der Selbsterhaltung der Nation verstanden haben, stellt zwar im System der sittlichen Zwecke nicht das oberste Gut schlechtweg, wohl aber einen sehr wertvollen Zwischenzweck dar. Und dieser hat den Vorzug, allgemein anerkannt und dem Streite über das Wesen des obersten Gutes, der in der Ethik bekanntlich immer noch nicht geschlichtet ist, entrückt zu sein. Auf dieses oberste Gut mag zurückgreifen, wer in dem Stehenbleiben bei einem Zwischenzweck eine utilitaristische Verengung der Lebensauffassung empfindet; die Verschiedenheit der dabei möglichen Standpunkte kommt für die Überwindung der industriellen Lebensauffassung kaum in Betracht. Nur in einer Beziehung könnte sie in Frage kommen. Unsere ganze Kritik des industriellen Objektivismus hat nämlich vorausgesetzt, daß die Verwirklichung jenes Zwischenzweckes insofern in ganz bestimmter Weise angestrebt werden soll, als dabei die drei Prinzipien der Entwicklung, der Ökonomie und des Aktivismus zur Geltung kommen. Man kann wohl annehmen, daß diese drei Prinzipien auch ohne weitere Begründung auf keinen Widerstand stoßen, so sehr liegen sie in der Richtung des modernen Lebensideals und der modernen Weltanschauung und können daher auf Eigenwert Anspruch machen. Vielleicht wäre aber auch hier eine Begründung möglich, die auch diese Forderungen von der Art des allgemeinen Standpunktes unabhängig machte, womit dann auch die Aussichten auf ihre praktische Befolgung wesentlich erhöht wären. Man könnte nämlich zu zeigen versuchen, daß diese zu einer gründlichen Erreichung unseres Zwischenzweckes unbedingt nötig sei, daß also, wer die Selbsterhaltung der Nation ernsthaft wolle, sie auch in der angegebenen Weise wollen müsse; man könnte z.B. darauf hinweisen, daß eine Nation, die nicht ihre vollen Kräfte entfalten und sie in modernster rationeller Weise verwenden wolle, schon allein deswegen Gefahr laufe, von anderen überflügelt zu werden. Doch wir wollen diese Frage auf sich beruhen lassen und uns jenen drei Prinzipien selbst zuwenden. Das erste davon verlangt, daß alle Kräfte des Einzelnen und der Gesamtheit nach Möglichkeit zur Entfaltung kommen und dabei zugleich für neue Möglichkeiten Bahn geschaffen wird. Denn die Persönlichkeit gilt im Rahmen des Entwicklungsgedankens nicht mehr für etwas Fertiges: es schlummern in ihr

[7]) Dieselbe Duplizität der Gründe finden wir z.B. bei dem großen Reformwerk Steins wirksam. Ohne die Not der Zeit, die die Entfaltung aller Kräfte für die Selbsterhaltung des Staates dringend forderte, hätte Stein sein Programm niemals durchgesetzt. Seiner ganzen Gesinnung aber entsprach vielmehr eine zweite von ihm selbst vielfach vertretene Begründung, für die die Entfaltung der Persönlichkeit und ihrer Kräfte reiner Selbstzweck ist. — Es ist überhaupt zu wenig gewürdigt, welches edle Vorbild Stein dadurch bildet, daß er in der Stellung des den harten Realitäten unterworfenen Staatsmannes dem Standpunt des reinen Idealismus immer treu geblieben ist.

unbegrenzte Möglichkeiten; freilich können sie auch unter den günstigsten Umständen niemals vollständig entfaltet werden, denn jede neue Entwicklung schafft wieder neue Möglichkeiten und legt wieder neue Keime. Jedenfalls aber muß es als Ziel gelten, den Ertrag der latent bleibenden Fähigkeiten zu einem Minimum zu gestalten. Das Postulat der Ökonomie ferner verlangt: es soll nicht nur Entwicklung und Steigerung überhaupt herrschen, sondern beide sollen dasjenige Maximum erreichen, das unter den gegebenen Verhältnissen möglich ist. Gerade diese Forderung könnte man wieder speziell utilitaristisch begründen mit den Interessen unserer Industriepolitik: so lange wir wenigstens für einen Teil unserer Bevölkerung auf den Export angewiesen sind, ist die Steigerung in der Art der Leistungen, die Verbesserung der Qualität der Arbeit eine Lebensfrage im Kampfe um den Weltmarkt.

Endlich der Standpunkt des Aktivismus. Die moderne Weltanschauung kennt den Begriff des Fatums, des unerbittlichen Schicksals nicht mehr, vor dem alle früheren Zeiten sich gebeugt haben. Für diese waren die Verhältnisse, in die der Mensch bei seiner Geburt eintrat, die Ordnung der menschlichen Gesellschaft und diejenige der Natur etwas Gegebenes, Unabänderliches und Selbstverständliches — etwas, das nicht anders sein konnte und das man sich nicht anders denken konnte. Wie wäre es auch anders möglich gewesen innerhalb solcher Weltanschauungen, für die das Beharren das Natürliche, der Wandel die Ausnahme war. An dieser Selbstverständlichkeit hatten dann auch die Übel der gegebenen Ordnungen teil: das Heer der Krankheiten, die Plage der Kriege, der Schrecken der Armut, die Härte der gesellschaftlichen Abstufungen, der Mißbrauch der Macht durch die Gewalthaber — alles das erschien als unvermeidlich und natürlich. Mochte man es auf den Willen Gottes, mochte man es auf das Wirken satanischer Kräfte oder endlich einfach auf das Schicksal zurückführen, in allen Fällen war Resignation die natürliche Haltung ihnen gegenüber. Damit hat der moderne Aktivismus gebrochen. Mit dem Gedanken der Entwicklung, des steten Wandels im Sinne der fortschreitenden Verbesserung verbindet er denjenigen des Kampfes. Er ist dem Standpunkte Fichtes verwandt, der ja das moderne Denken gegenwärtig immer mehr beeinflußt: für ihn hatte die Außenwelt bekanntlich lediglich die Bedeutung einer Schranke, die durch ihren Widerstand die sittlichen Kräfte im Menschen zur Betätigung veranlassen, das sittliche Wollen zur Entfaltung bringen und so den Menschen Gott ähnlicher machen soll. Auch der Aktivismus erblickt in jedem Übel eine Herausforderung zum Kampfe. Freilich wird bei ihm nicht auf einen augenblicklichen, auch nicht auf einen vollständigen, überhaupt nicht immer auf einen Sieg gehofft. Aber im Ganzen muß es der Verbindung von Besonnenheit und Energie im gemeinsamen Wirken gelingen, den See der Plagen immer mehr einzuengen. Die moderne

Menschheit gewöhnt sich immer mehr daran, selbst ihr Schicksal in die Hand zu nehmen und ihr Glück zu schmieden.[8])

Im besonderen ist es nun unsere Aufgabe und fängt es an das Bestreben unserer Zeit zu werden, diesen Standpunkt auch der wirtschaftlich-gesellschaftlichen Ordnung unserer Kultur gegenüber zur Geltung zu bringen. Das ganze Getriebe des wirtschaftlichen Lebens mit seiner Arbeitsteilung, seinen Fabriken, seinem Unternehmertum, seinen Renten gehört ja dem Reich der Mittel an. Die Mittel aber sollen dem Reiche der Zwecke untertan sein. Unsere ganze Wirtschaftsordnung bildet einen gewaltigen Apparat, der eine Fülle von Kräften entfesselt hat und in bestimmten Richtungen zur Geltung bringt. Dieser Apparat aber droht uns über den Kopf zu wachsen. Er droht alles Denken, Fühlen und Wollen in seinen Bannkreis zu ziehen, alle Kräfte seinen eigenen immanenten Interessen und Zielen dienstbar zu machen. Er ist zu einem Giganten geworden, der rücksichtslos seine Wirkungen ausübt, seien sie gut, seien sie böse, wie es der blinde Urgrund seiner dämonischen Natur mit sich bringt. Wir alle sind erfüllt von der Vorstellung dieser ungeheuren Gewalten; besonders unsere Großstadtpoesie schwelgt in ihrer Ausmalung. Aber blinde Kraft als Höchstes zu verehren ist des menschlichen Geistes unwürdig. Unbedingte Bewunderung verdient nur die Kraft, die das Gute will. Die Schlachtreihen der Kraft den Zielen der Liebe dienstbar zu machen: das ist die große Aufgabe, vor die wir gestellt sind.

Geschichtsphilosophie und Geschichtswissenschaft.

Von **Otto Braun.**

Bei dem heutigen Aufschwunge der philosophischen Bestrebungen kann es allgemein als zugegeben gelten, daß die Philosophie neben den Einzelwissenschaften ihre eigene, eigentümliche Aufgabe zu lösen hat. Das können wir auf die Zweige der Philosophie übertragen und z.B. sagen: die Geschichtsphilosophie muß ihre eigene Aufgabe neben der Geschichtswissenschaft haben. Darin liegt schon, daß sie beileibe kein Zwitterding zwischen Geschichtsschreibung und Philosophie sein darf, sondern daß sie reine Philosophie ist, d.h. eine philosophische Betrachtung des menschlichen Kulturschaffens. Wenn sie nicht das der Philosophie eigentümliche Verfahren in höchster Reinheit ausprägt, ist sie nutzlos, ja verderblich; denn dann ent-

[8]) Den Standpunkt des Aktivismus für unser besonderes Problem hat der Verfasser bereits 1896 vertreten in der Formulierung: „Eine Vollkultur, welche zu der Beherrschung ihres Kulturapparates so wenig Vertrauen hat, daß sie von vornherein grundsätzlich daran verzweifelt, ihn in den Dienst sittlicher Forderungen zu stellen, gibt sich selbst auf." (Natur- und Kulturvölker S. 170.)

hält sie Pseudoerkenntnisse, und jede rein historische Monographie bietet tiefere Einsichten.

Von der Betrachtung ausschließen wollen wir die erkenntnistheoretische Aufgabe der Geschichtsphilosophie, die nach der Meinung verschiedener Forscher die einzige Aufgabe für sie ist. Simmel hat in seinen Untersuchungen über „Probleme der Geschichtsphilosophie" diesen Standpunkt vertreten und in scharfsinnigster Weise die Bedingungen einer geschichtlichen Erkenntnis, die historischen Kategorien ꝛc. durchforscht. Es ist zweifellos, daß eine solche Prinzipienlehre unentbehrlich ist — ich glaube aber, das ist allgemein zugegeben und braucht deshalb nicht noch einmal diskutiert zu werden.

Es fragt sich heute nur: hat die Philosophie auch der inhaltlichen Geschichtsdarstellung gegenüber besondere Aufgaben? Trennen müssen wir in jedem Falle diese Darstellung von der Prinzipienlehre, wie es schon Herder bei Gelegenheit der Rezension von Voltaires „Philosophie de l'Histoire" programmatisch ausgesprochen hat. Es heißt da[1]):

„Philosophie der Historie könnte sein

1. Historie als Wissenschaft formell philosophisch beurteilt: (ihre Gewißheit, Wahrheit, Methode, Abänderung des Vortrags, Genie p.)

2. Philos. Philosophie (Philosophisch?) beurteilt: Pragmatisch die Begebenheiten selbst:

Ursachen p, Folgen p, Faden Politisch ihren Einfluß p Menschlich: das Menschliche Herz zu sehen, Charakter zu beurteilen, das Menschliche Herz zu bilden."

Herder hat allerdings diese Scheidung später ganz fallen gelassen — daraus stammt so manche Unklarheit seines Ideenwerkes. Mit genialem Blick aber hat er das erfaßt, was uns auch heute eigentümlich für die geschichtsphilosophische Betrachtung zu sein scheint. So können wir seine Worte gewissermaßen als Leitmotiv für unsere Betrachtungen benutzen.

Eine Analyse der Wirklichkeit im weitesten Sinne führt zunächst auf drei voneinander nicht ableitbare Konstituenten: Prinzipien, Tatsachen und Werte; dahinter steht als viertes ein Absolutes, das hier seines hypothetischen Charakters wegen vorläufig fortbleiben mag. Daß die ganze Philosophie ein besonders enges Verhältnis zu den Werten hat, ist durch Rickerts Ausführungen, z.B. im ersten Logos-Heft, klargelegt worden. Andrerseits hat Croce, frühere Gedanken aufnehmend, dargetan, daß die Werte auf die Tatsachen bezogen sind und nur so einen Sinn haben. „Nur in und an dem Sein können die Werte bestehen; wenn garnichts wäre, verlören ihre Ansprüche ebenso alle Bedeutung, wie die der logischen Prinzipien" (Busse)[2]). So können wir nicht einfach sagen: die Historie hat es

[1]) Ausgabe von Suphan, XIV, 667.
[2]) Philosophie und Erkenntnistheorie, Leipzig 1899, S. 136.

mit den Tatsachen, die Philosophie mit den Werten zu tun. Denn beides greift untrennbar zunächst ineinander. In der Praxis — das sei gleich zugegeben — wird sich historische und philosophische Arbeit nie scharf trennen lassen; begrifflich aber müssen wir doch versuchen, die Gebiete gegeneinander abzugrenzen.

Auch der Philosoph findet in den Quellen bewertete Wirklichkeiten. Genau wie der Historiker hat er zunächst deren Tatsächlichkeit festzustellen. Während der Historiker nun aber darauf ausgeht, die *Tatsachen* in einen Kausalzusammenhang zu setzen und auch die Werte als Tatsachen zu behandeln, strebt der Philosoph danach, die Tatsachen als Werte zu behandeln, d.h. die in ihnen implizite enthaltene Stellungnahme der Menschen zur Welt herauszuarbeiten. Neben die bloße Induktion, die als tragende Grundlage auch dem Philosophen unentbehrlich ist, tritt hier die konstruktiv-systematische Arbeit. Da gilt es, die nur in individuellen und zufälligen Ausprägungen überlieferten „Zeitwerte" durch Vergleichung von den Zufälligkeiten ihrer Entstehung zu befreien und das ihnen Gemeinsame zu „Dauerwerten" zu vereinigen. Dadurch erreicht die Philosophie eine Reduktion des oberflächlichen Gewirres der subjektiven Wertungen auf eine typische Stellungnahme der Menschen eines Zeitalters zur gesamten Welt.

Dieser Prozeß der Reduktion ist ohne ein deduktives Moment undenkbar — wie das ja auch für die Induktion gilt (Sigwart). Dabei ist der Gefahr der bloß spekulativen Konstruktion dadurch zu begegnen, daß unsere Vernunft uns nur *auf Grund der historischen Methode* und ihrer intensiven Anschauung der Einzeltatsachen den allgemeinen Dauerwert liefert, und zwar zunächst als intuitiv erfaßte Arbeitshypothese, die aus den Dingen zu berichtigen ist. Goethe warnt uns, nicht zu rasch vom Besonderen zum Allgemeinen fortzuschreiten. Wer das Besondere „im rechten Geiste erfaßt, erhält das Allgemeine mit oder vielleicht erst später." Wir können auch für die Geschichtsphilosophie die Nachbildung der naturwissenschaftlichen Methoden nicht brauchen — schon deswegen, weil das Objekt ein so ganz anderes ist. Es ist eine Synthese von Deduktion und Induktion anzustreben, wie z.B. Eucken sie in seinen grundlegenden Forschungen über die „Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit" ausgebildet hat. Auch Eucken fordert: aus der *Notwendigkeit des Gedankens* sind Möglichkeiten zu entwerfen, die zu Wirklichkeiten werden, wenn eine positive Antwort aus den Tatsachen erfolgt. Bei diesem hypothetischen Vordringen des Gedankens ist die schaffende Phantasie am Werke, und hier verknüpft sich die Tätigkeit des Denkers mit der des Künstlers. Nie aber dürfen unsere frei entworfenen Begriffe die Wirklichkeit verdunkeln, nie dürfen wir ihnen zuliebe uns der Wirklichkeit verschließen.[3])

[3]) Vgl. meinen Aufsatz: R. Euckens Methode, im Archiv f. system. Philos. XV, 3. Heft, S. 349.

Wir erstreben also in der Geschichtsphilosophie eine Vertiefung der Tatsächlichkeit in dem Sinne, daß ein Herausarbeiten von Lebens- und Tatsystemen als Ziel vorschwebt Von den „Diapasons" Lamprechts sind diese Typen dadurch unterschieden, daß wir sie für objektiv, und nicht für psychologisch ansehen: wir behaupten, daß in ihnen die Menschheit eine Seite der objektiven-transzendentalen Welt erfaßt. Die Überzeugung von der übersubjektiven Geltung der Werte kann hier nicht nochmals bewiesen werden.

Wie die Philosophie der Geschichte auf der Geschichtsforschung aufbaut, können wir an den neuesten Bemühungen Lamprechts um die Universalgeschichte untersuchen. Lamprecht will aus den Schöpfungen der Phantasietätigkeit auf dem Gebiete der bildenden Kunst die Abfolge der psychischen Zustände in den Völkern ableiten und hat das an den chinesischen Vasen durchgeführt.[4]) Es ist wohl zweifellos, daß auf diesem Wege interessante Tatsachen festgestellt werden können — namentlich wenn auch andere Forscher mit ähnlichem Material an die Untersuchung herantreten. Die philosophische Arbeit kann erst beginnen, wenn diese historischen Forschungen weiter fortgeschritten sind und uns die Möglichkeit geben, die eigentümliche Art der Stellungnahme zur Welt bei den Chinesen aufzudecken.

Doch auch bei dem Dauerwert kann die Philosophie nicht stehen bleiben — sie muß versuchen, zu einem Ewigkeitswert vorzudringen. Das ist nun erst recht nur auf dem Wege der systematischen Konstruktion möglich, die vom Gegebenen sich zum Ideal erhebt. Die Dauerwerte erscheinen als Momente und individuelle Ausprägungen des umfassenden Weltwertes, und so können wir sagen: der Philosophie der Geschichte ist eine teleologische Betrachtung eigentümlich. Sie hat die Aufgabe, die objektive, immanente Teleologie der Weltentwicklung ins Bewußtsein zu heben. Hier treffen wir auf das Absolute und können dann im Anschluß an Schelling und W. v. Humboldt sagen, daß die immanenten Zweckzusammenhänge Auswirkungen des Absoluten, d.h. Ideen sind; dann ist Philosophie der Geschichte gleich Geschichte der Ideen. „Das Geschäft des Geschichtschreibers in seiner letzten, aber einfachsten Auflösung ist Darstellung des Strebens einer Idee, Daseyn in der Wirklichkeit zu gewinnen." (W. v. Humboldt.)[5])

Alles, was wir jetzt besprochen, läßt sich mit Herders kurzer Bezeichnung „Faden" überschreiben. Der innere, teleologische Zusammenhang ist herauszuarbeiten. Das bedeutet nicht nur ein nachträgliches Anerkennen dessen, was auch ohne dies Erkennen existiert, sondern das ist das Schaffen eines κόσμος νοητός, der eine Weiterbildung und Vertiefung der geistigen

[4]) Zur universalgeschichtlichen Methodenbildung. Abhandlg. der sächsischen Gesellsch. der Wissenschaften. 1909.

[5]) Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers. Werke IV, S. 56.

Wirklichkeit enthält. Der geistige Weltbestand erhält durch unser abbildendes Erkennen eine dauernde Fortbildung, metaphysisch ausgedrückt: Gott kommt durch den Menschen zum Selbstbewußtsein; eine alte, mystische Weisheit. Nur so kommen wir um den Einwurf herum, daß unser Erkennen doch nur Anerkennen und damit bestenfalls Befriedigung einer Neugierde sei.

Einen Teil der werterfüllten Wirklichkeit darf die Philosophie der Geschichte dabei nicht vergessen, auf den Herders Worte „Herz" und „Charakter" hinweisen: die Gesinnungen und den Willen der Menschen, der ohne Erfolg geblieben ist oder sich nicht in Tat umsetzen konnte. Die Historie hat es — wie das Ed. Schwartz in seinen „Charakterköpfen aus der antiken Literatur" einmal scharf betont — mit den Früchten des Wollens zu tun — die Motive kümmern sie nicht. Darin liegt eigentlich eine Vernachlässigung des Edelsten, zu dem der Mensch fähig ist: des guten Willens. Wir müssen unbedingt annehmen, daß für den Prozeß der Entfaltung des Absoluten in der Welt (wenn es einen solchen gibt, was hier nicht zu zeigen ist!) das Wollen auch ohne Vollbringen nicht gleichgültig ist — es bedeutet zum mindesten einen Fortschritt in der Vergeistigung des Individuums. Unendlich schwer ist es natürlich, die Motive und Willensregungen exakt festzustellen — prinzipiell aber müssen wir es als notwendige Aufgabe für die Geschichtsphilosophie ansehen; denn nur wenn wir sie heranziehen, erhalten wir ein vollständiges Bild der Wertungen einer Zeit.

Bei der Feststellung des Ewigkeitswertes muß die Vorsicht verdoppelt werden, um nicht in die Spekulation zu verfallen. Eine gewisse Arbeitshypothese bringt jeder Forscher mit, wenn er an die Geschichte herantritt. Diese ist im Laufe der Untersuchung dauernd zu berichtigen, indem immer wieder durch Vergleichungen auf das früher Gefundene zurückgegriffen wird. Nie entsteht eine solche Geschichtsdarstellung aus einem Gusse — immer wieder müssen alle Teile der Arbeit zur gegenseitigen Kontrolle durchgearbeitet werden.

Herder führt uns noch weiter: „Das menschliche Herz bilden" soll die Geschichtsphilosophie. Sie soll also nicht reine Theorie bleiben, sondern zur Erziehung der Menschheit dienen — das ist Herders Grundstreben. In der Geschichtsphilosophie strebt die Wissenschaft über sich selbst hinaus und zum Leben zurück — eine Synthese von reiner Theorie und Lebensbetätigung ist ein notwendiges Ziel für sie. Indem sie das Weltziel zu erfassen sucht, ist sie nicht nur eine rückwärtsgewandte Prophetin, sondern sie sucht die Frage zu beantworten: was müssen wir wollen, wenn wir im Sinne der immanenten Teleologie handeln sollen? Sie sucht es zu erreichen, daß der Mensch seine Zukunft in seine Hand bekommt. Allerdings müssen wir jedem Rationalismus gegenüber die skeptische Einsicht bewahren, daß die Entwicklung bisher viel mehr durch das triebartige, zum Teil unbewußte Schaffen des Genies bedingt worden ist, als durch ein Handeln nach reflek-

tierend gewonnenen Richtlinien. Auch ist die „Heterogonie der Zwecke" nie zu vergessen: das Wertvollste, das aus einem Wollen entspringt, lag oft nicht in der Absicht des Wollenden. Immerhin müssen wir im Sinne Pufendorfs die Tendenz der „pragmatischen Geschichtsschreibung" auch für die Philosophie anerkennen: wir müssen aus der Vergangenheit lernen, wie wir uns in der Zukunft verhalten sollen.

So erscheint endlich die Geschichtsphilosophie als Synthese der drei Verhaltungsweisen des Menschen zur Welt: im Erkennen der Vergangenheit enthält sie das abbildende Schaffen, im Entwerfen von Richtlinien des Handelns das vorbildende und im Hineinbilden der Ideale in die äußere Realität das umbildende Schaffen. So gehen ihre Aufgaben weit über die der Geschichtswissenschaft im engeren Sinne hinaus.

Ist es dem Menschen aber auch möglich, solche Aufgaben zu lösen? Die bisherigen Leistungen auf dem Gebiete der Geschichtsphilosophie zwingen uns leider zu einem skeptischen Epilog. Eigentlich sind alle Versuche in unserem Sinne bis heute mittelalterlich-konstruktiv ausgefallen und haben zur Erkenntnis der objektiven Werte weniger geleistet als manche rein induktiven Arbeiten der Geschichtswissenschaft. Trotzdem, denke ich, darf man der Philosophie der Geschichte nicht die Existenzberechtigung absprechen. Denn einmal enthalten Werke wie Herders „Ideen" oder Hegels Philosophie der Geschichte Einsichten, die äußerst wirksam geworden sind und auf anderm Wege nicht zu erreichen waren. Und ferner ist es nur natürlich, daß diese so umfassende Wissenschaft auch dem Menschengeist die schwersten Probleme stellt. Im Verhältnis zu den Jahrtausenden, die die Erde noch um die Sonne wandeln wird — wenn nicht eine kosmische Katastrophe das Stäubchen zersprengt —, ist die Entwicklung unserer Wissenschaften noch so in den Anfängen, daß wir kaum von „Entwicklung" reden können. Wenn wir's auch noch nicht „so herrlich weit gebracht" haben, so bringen wir's vielleicht doch weiter.

Das Gesetz der apologetischen Bewegung in der Geschichte.

Von **August Wilhelm Hunzinger.**

1.

Aus einer vierfachen Wurzel ist das Dogma der katholischen Kirche entsprungen. Zunächst aus dem Erkenntnistrieb selbst, der wie jeder lebendigen Religion so in besonderem Maße dem Christentum innewohnt; sodann aus dem praktischen Bedürfnis der Kirche, ihren Kultus — im weitesten Sinne des Wortes — sich verständlich zu machen; weiter aus der Notwendigkeit, das Gut der Tradition gegen die Häresie zu sichern; und endlich aus dem

apologetischen Motiv. Dieses letztere in seiner Auswirkung innerhalb der Geschichte des Christentums zu verfolgen und womöglich das Gesetz seiner Bewegung aufzufinden, soll der Zweck meiner Darlegungen sein.

Was ist unter dem „apologetischen Motiv" zu verstehen? Man versperrt sich von vornherein das Verständnis der eminenten Kraft und Bedeutung der apologetischen Bewegung, die durch die Jahrhunderte hindurch bis auf die Gegenwart eine der stärksten Faktoren der Entwickelung des Geisteslebens im Abendlande bildet, wenn man das apologetische Motiv zu eng faßt. Dazu verführt vor allem der ungeschickte Name, den Schleiermacher für eine Disziplin gewählt hat, die wahrlich etwas anderes und etwas größeres im Auge hat, als die bloße Verteidigung des Christentums gegen die Angriffe seiner Gegner. Dazu verführt weiter die nicht abzuleugnende Tatsache, daß allerdings das Christentum von Anfang an bis heute, bald in stärkerem, bald in geringerem Maße, von allen möglichen Seiten her Angriffen ausgesetzt war, gegen die es sich verteidigen mußte und in unzähligen großen und kleinen Apologien verteidigt hat. Dazu verführt endlich der Umstand, daß sich zu verschiedenen Zeiten in der Kirche bestimmte stereotype Verteidigungsmethoden ausgebildet haben, welchen nur zu deutlich aufgeprägt ist eine Absicht, die die Wissenschaft verstimmen muß, die Absicht, nicht um jeden Preis der Wahrheit zu dienen, wohl aber um jeden Preis die jeweilige Kirchentheologie oder auch -politik zu verteidigen. In Wirklichkeit liegt für den, der die großen in der Geistesgeschichte wirksamen Tendenzen kennt, die Sache so, daß sich in diesen Verteidigungskünsten nur eine Karrikatur jener gewaltigen, nicht aus Absichten, sondern aus innerster Notwendigkeit der Sache selbst entspringenden Motive geltend macht, die ich die apologetische zu nennen genötigt bin, weil ich keinen anderen Namen dafür weiß, als diesen, der sich seit Schleiermacher im theologischen Sprachgebrauch fest eingebürgert hat. Man versteht das apologetische Motiv und seine ungeheure Wirksamkeit in der Geschichte nur dann, wenn man sich vergegenwärtigt, welche Aufgaben dem in die Welt eintretenden und sich in der Welt behauptenden Christentum von Anfang an mit innerer Notwendigkeit, sowohl aus dem eigenen Wesen als aus der Natur seiner Umgebung heraus, erwachsen mußten.

Das Christentum steht seinem Wesen nach in einem Doppelverhältnis zur Welt, zum natürlichen Leben in allen seinen Formen. Will es sein, was es ist, so muß es der Welt gegenüber zugleich seine Abstoßungs- und seine Anziehungskraft entfalten. Im Blute liegt ihm von seinem Gründer und seinen Gründern her eine grundsätzliche Weltverneinung. Denn die Welt liegt im Argen, ihr Wesen vergeht, und alles, was von Gott geboren ist, überwindet die Welt. Christus ist gekommen, zu retten „aus dieser gegenwärtigen argen Welt". Durch ihn ist die Welt dem Christen gekreuzigt. Die Christen sind die Auswahl aus der Welt, aufgespart für die Welterneuerung. Darum heißt

es: Stellet euch dieser Welt nicht gleich, denn der Welt Freundschaft ist Gottes Feindschaft. Mit diesem Bewußtsein in allerstärkster Form tritt das Christentum in die alte Welt ein. Verstärkt wird es aufs äußerste durch die Hoffnung der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft Christi. So empfand es sich selbst und wurde entsprechender Weise empfunden als Fremdkörper in der damaligen Kulturwelt. Diese Antagonie spricht sich konsequenterweise seitens des römischen Staates, des Vertreters jener Kultur, in den Christenverfolgungen, seitens der Christenheit der ersten Zeiten in dezidierter Weltverneinung und Kulturablehnung aus.

Indessen ist dieses nur die eine Seite der Sache. Nicht minder im Blute liegt eben demselben Christentum von Anfang an eine ebenso starke und innerliche Tendenz zur Weltbejahung, Weltdurchdringung, Weltaneignung. Nichts Geringeres als die Welt war ja der Preis, um den es kämpfte. Christi Erlösung Welterlösung, Gottes Liebe Liebe zur Welt. Das Evangelium für alles Volk. Gehet hin in alle Welt. Die Jünger Jesu „das Salz der Erde, das Licht der Welt". Noch nie hat eine Religion sich in solchem Grade als Weltreligion, ihre Aufgabe so sehr als restlose Weltaufgabe empfunden.

Einen ungeheuren Spannungszustand trägt das Christentum notwendig in sich. Und nie war er so groß und schwer als in den ersten Jahrhunderten seiner Geschichte. Sein Weltverhältnis ist eo ipso paradox. Und niemand schafft diese Paradoxie aus der Welt. Denn mag man immerhin zugeben, daß der zunehmende Differenzierungsprozeß, den die Dogmatik an dem Weltbegriff des Urchristentums vorgenommen hat, mancherlei in der Stellung des Christentums zur Welt geklärt hat, sodaß wir heute jene Spannung anders und nicht mehr so drückend empfinden, als die ersten Christen — auf eine glatte Formel kann keine Dogmatik und Ethik jene Stellung bringen. Aber das ist sicher: Aus diesem Spannungszustand ist das apologetische Motiv erwachsen, erwächst es fortdauernd. Es versucht sich in der apologetischen Bewegung in der Geschichte immer wieder zu entladen; es sucht sich auf ein Minimum zu reduzieren. Diese Aufgabe blieb, wie viele in der Geschichte, stets unvollendet, muß immer wieder von neuem aufgenommen werden. Daß das geschieht, ist nicht ein Zeichen der Schwäche, sondern des Lebens. Denn es zeugt von der lebhaften Empfindung der Spannung. Das Gegenteil, die Ablehnung der Apologetik, würde beweisen, daß jene Spannung nicht mehr da ist, daß das Christentum entweder nur Weltverneinung oder nur Weltbejahung ist.

Wer die Sache so ansieht, wird sich nicht einreden lassen, es handle sich in der Apologetik bloß um so etwas wie „Verteidigung des Christentums". Das ist eine Erfindung der pragmatischen Gedanken-Geschichtsschreibung. Es geschieht in der Geschichte viel weniger nach Ab-

sichten der Menschen, als man denkt. Das Große geschieht aus drängenden inneren Notwendigkeiten. Daraus entspringt auch die apologetische Bewegung; sie ist das empfundene Muß, das Christentum in der Erkenntnissphäre vollzurealisieren, indem sie darauf aus ist, eine umfassende christliche Bildung, eine universale Weltanschauung herzustellen, in der das Welterkennen zugleich abgestoßen und angezogen wird, abgestoßen, sofern es als widergöttliches, angezogen, sofern es als assimilierbares Element empfunden wird. Diese beiden Pole hat stets die Apologetik. Sie drängt zu einer Gesamtweltanschauung, zu einer umfassenden Synthese zwischen religiösem Erkennen und Welterkennen, in der die notwendige Antithese, als aufgehobenes Moment enthalten, „latent" geworden ist.

2.

Drei große Phasen hat die apologetische Bewegung in der Geschichte bisher erlebt. In jeder von ihnen kommt das apologetische Motiv, wie ich es sehe, zu seiner vollen Auswirkung. Denn jede setzt mit der Antithese, mit der radikalen Trennung der Gebiete: Welterkennen und religiöses Erkennen ein, vermag aber in dieser die Weltaufgabe des Christentums hindernden Position oder Negation — wie man will — nicht zu verharren, wird auf den Weg des Ausgleiches gedrängt, vollzieht die Synthese. Und dann kommt jedesmal eine Peripetie in der Entwickelung. Religiöse oder natürliche Umwälzungen verändern die Prinzipien des Geisteslebens. Die erreichte Synthese wird, wiewohl noch lange und zäh von den Konservativen festgehalten, doch zum innerlich überwundenen Standpunkt — und die Arbeit beginnt von neuem, zunächst wiederum mit der Scheidung der Gebiete, sodann den Weg einer neuen Synthese suchend. Es ist das wahrlich keine Sisyphusarbeit. Es ist die Arbeit der Geschichte, der Entwickelung, des Fortschrittes.

Die erste Phase der apologetischen Bewegung setzt um die Mitte des 2. Jahrhunderts mit dem Auftreten der sog. Apologeten ein, erreicht ihren Höhepunkt am Ende des 13. Jahrhunderts im Mittelalter, in der Blütezeit der Scholastik, in Thomas v. Aquino und Duns Scotus, die eine vollendete Synthese von Christentum und antiker Philosophie hergestellt zu haben scheinen, zerfällt dann durch das Zusammenwirken verschiedener geistiger Umwandlungsfaktoren des Nominalismus, des Auftretens eines selbständigen Geisteslebens in der Renaissance und der Reformation. Die zweite setzt alsbald mit einer neuen Scheidung der Gebiete auf protestantischem Boden ein, wie sie von religiöser Seite her Luther, von der weltlichen Seite aus jenes neu und selbständig sich entwickelnde Geistesleben gebieterisch fordern, während der Katholizismus prinzipiell ins Mittelalter zurückkehrt. Aber auch der Protestantismus wieder wird durch den Gang der Dinge auf den Weg der

Synthese gedrängt. Die altprotestantische Dogmatik des 17. Jahrhunderts vollzieht sie in ihrer Weise. Sie wird durch die Aufklärungsphilosophie aufgelöst und diese wiederum durch Kant und Schleiermacher überwunden. Mit diesen beiden Männern setzt dann, wiederum mit der Scheidung der Gebiete beginnend, die dritte Phase ein, in der die gegenwärtige Theologie lebt, nach verschiedenen Richtungen hin nach neuen Synthesen suchend. Werfen wir einen kurzen Blick auf den Gang der Entwickelung, um den Ort, an dem wir augenblicklich stehen, und die Aufgabe, die uns gestellt ist, kennen zu lernen.

3.

Die Fragen, die bei jeder der drei Phasen zu beantworten sind, lauten: Wie ist sie entstanden? Was ist in ihr gewollt und erreicht? Wie ist sie zerfallen? — In ihrem ersten Zeitalter, dem der sog. apostolischen Väter, befindet sich die junge Kirche noch durchaus im Stadium einer durch die eschatologische Stimmung verschärften dezidierten Weltverneinung. Damit hängt es zusammen, daß die ersten Schriftsteller der Kirche, eben jene apostolischen Väter, in ihren Schriften keinerlei apologetische Tendenzen zeigen, sondern sich auf die rein analytische Aufgabe der Theologie beschränken, positiv den Wahrheitsgehalt der apostolischen Verkündigung nach ihrem Verständnis zu ermitteln, ohne jede Lust, sich mit dem umgebenden Geistesleben auseinanderzusetzen. Indessen bereits ihre Nachfolger, die sog. Apologeten, bringen als Männer griechischer Bildung von Hause aus den Trieb zur Apologetik, zur Auseinandersetzung mit der Bildungswelt, der sie entstammen, das Bedürfnis des Ausgleichs zwischen jener und der neu erlebten Wahrheit mit. Ihre große Bedeutung für die Folgezeit beruht nicht in ihrer positiven Leistung, sondern vor allem darin, daß sie ihre Wendung von der Antithese und Gebietsscheidung zur Synthese und damit zur wissenschaftlichen Theologie vollziehen und auf diese Weise nicht bloß eine vorübergehende Episode apologetischer Haltung, sondern eine ein Jahrtausend und mehr umfassende apologetische Aera begründen. Sie stellen der Folgezeit das apologetische Programm und geben ihr die apologetische Methode im allgemeinen. Dieses Programm heißt: Kombination der christlichen Wahrheit mit den assimilierbaren Elementen antiker Philosophie zum Zwecke der Herstellung einer umfassenden christlichen Weltanschauung, einer christlichen Philosophie. Die Grundlage dieser Synthese bildet die Überzeugung, daß derselbe λόγος, der in Christus Mensch geworden und in ihm den Menschen die ganze Fülle übernatürlicher Wahrheit mitgeteilt hat, bereits als λόγος σπερματικός in den Philosophen wirksam gewesen ist und gewisse Wahrheitserkenntnisse durch die von vielerlei Irrtümern getrübte natürliche Erkenntnisentwickelung hindurchgerettet hat. Diese bilden nun, herausgehoben aus der damals herrschenden Zeitphilosophie, der platonisch-

stoischen Popularphilosophie, einen dem Christentum mit dieser gemeinsamen Wahrheitsbesitz. Im wesentlichen beschränkt sich dieser auf einen monotheistischen Gottesbegriff, die sog. angeborenen Moralideen und den Unsterblichkeitsglauben. Diese Ideen werden christlich gedacht und bilden nun die Grundwahrheiten der natürlichen Gottesoffenbarung, welche ihre Fortsetzung und Vollendung in der übernatürlichen des Christentums finden. Sie werden dabei unversehens zum Hauptinhalt des Christentums. Mit der Potenzierung der philosophischen Gotteserkenntnis verbindet sich naturgemäß eine entsprechende Depotenzierung der christlichen. Die Methode ist sehr einfach: die doppelte Wahrheitserkenntnis wird, nach Ausscheiden der Irrtümer in der natürlichen Sphäre, auf dieselbe Fläche aufgetragen, beide Gebiete werden als nicht dem Inhalte, sondern nur der Potenz nach verschiedenartig zusammengearbeitet — und somit beginnt bereits hier jene rationalisierende, durch die ganze Kirchengeschichte fortwirkende Methode des Ausgleichs von Vernunft und Offenbarung als zweier einander aufs beste ergänzender, korrelater Erkenntnissphären. Die übernatürliche Offenbarung ist die geradlinige Fortsetzung der natürlichen. Die Offenbarung wird rational unterbaut. Daß es verschiedene Dimensionen sind, in denen Glaubenserkennen und Weltwissen liegen, wird nicht erkannt. Das Christentum ist einerseits selbst noch viel zu wenig in seiner Tiefe und damit in seiner Distanz von jeder Philosophie erfaßt. Andererseits überwiegt der Drang nach einheitlicher Welterkenntnis allzusehr das praktisch-religiöse Interesse.

Diese von den Apologeten in Angriff genommene Aufgabe haben in der morgenländischen Kirche die alexandrinischen Väter, Clemens und Origenes, in allerdings viel tieferer und umfassenderer Weise durchgeführt; sie haben eine tiefsinnige christliche Gnosis begründet, in der ja noch die Logosidee als das zentrale synthetische Element des großen Weltanschauungssystems erscheint. Aber vollends wird hier das eigentliche Wesen des Christentums in die Erkenntnis gesetzt. Die γνῶσις ist die höchste Form der πίστις.

Es ist nicht zu leugnen, daß die starke Nivellierung zwischen christlicher und philosophischer Erkenntnisweise, wie sie in der Alexandrinischen Gnosis ihren Höhepunkt im Morgenlande erreicht hat, auch der Apologetik des Abendlandes jenen intellektualistischen Charakter aufgeprägt hat, der die Theologie der Scholastiker charakterisiert. Ihm ist auch eine so energisch religiöse Persönlichkeit wie Augustin, der größte Apologet des Abendlandes, ja der Begründer der abendländischen Apologetik nicht entgangen. Er ist gewiß nicht bloß Apologet, sondern einer der größten religiös produktiven Geister der Weltgeschichte gewesen,

es hat auch kein abendländischer Theolog so tief wie er den durchaus voluntaristischen Charakter des Christentums erkannt und vertreten. Insofern ist er ganz unantik. Trotzdem ist seine Theologie im Prinzip durch und durch intellektualistisch geblieben. Sie nimmt eben durchaus das Programm der Apologeten und Alexandriner auf. Nur daß die Philosophie, mit der Augustin sein Christentum kombinierte, nicht mehr die platonisch-stoische Popularphilosophie, Philonismus und Gnosis, sondern das letzte und wirksamste System der Antike, der Neuplatonismus, war. Er vollzieht jene gewaltige fast unlösbare Verschmelzung von Christentum und Neuplatonismus, in der die eigentümliche Kraft des mittelalterlichen Christentums liegt. Auf dem Hintergrunde dieser Philosophie, von der Augustin gelernt hatte, was reiner Geist ist, entwirft er sein ganzes System, nicht nur die Gottes- und Weltlehre, nein auch die Trinitäts-, Sünden- und Gnaden- und Prädestinationslehre. Gewiß ist dieser Neuplatonismus durchaus theistisch-christlich umgedeutet, aber die letzten Begriffe entstammen alle der neuplatonischen Ontologie. Und dabei birgt diese gewaltige Konzeption des großen Afrikaners die ganze Glut mönchischer Weltverneinung, den ganzen Gegensatz zwischen Weltreich und Gottesstaat in sich.

Von Augustin an erlischt die Produktivität der abendländischen Theologie. Diese wird allmählich ganz zur Apologetik. Es handelt sich von nun an darum, einen im wesentlichen fertigen und unveränderlichen Dogmenbestand mit immer mehr neu aus der Überlieferung hinzukommenden Elementen der Philosophie zu einem immer festeren und einheitlicheren Weltanschauungssystem zu verarbeiten und zu diesem Zwecke eine immer vollkommenere Schuldialektik und Erkenntnislehre auszubilden. Dabei bleiben die alten, bereits aufgenommenen Bestandteile aus der Philosophie ruhig bestehen und gehen mit den neu hinzukommenden, vielfach entgegengesetzten, eine Einheit ein. Die methodische Technik gleicht auch die größten Widersprüche aus, ja gerade darin besteht immer mehr ihre eigentliche Kunst. Die Scholastik wird je länger je mehr zu einem dialektisch ausgeglichenen Gebilde der heterogenen philosophischen und traditionell-theologischen Bestandteile. Das Neue ist nur, daß, nachdem bisher bei Anselm und noch über ihn hinaus der platonische Realismus die Grundlage der Synthese gebildet hatte, von der Mitte des 12. Jahrhunderts an der Aristotelismus mehr und mehr in den Gesichtskreis der Theologie tritt. Zwar widersetzt sich die Kirche und ihre konservativen Theologen lange genug dem Vordringen jener aristotelischen Dialektik und Erkenntnislehre, die durch Abälard und den Lombarden inauguriert wurden. Aber je länger je mehr erweist sich gerade diese Methodik als ein höchst notwendiges und förderliches Gegengewicht gegen gewisse pantheistische Konsequenzen des Platonismus. Denn der Aristotelismus, wie er zuerst durch Boetius und später durch die

arabischen Kommentatoren dem Mittelalter überliefert war, ist bereits neuplatonisch umgedeutet und bildet in seiner weiteren scholastischen Umdeutung keineswegs einen Gegensatz, sondern nur ein Regulativ gegen den Platonismus. So wurde Aristoteles, der kirchlich verstandene, der „philosophus" der Scholastik. Mit seiner Hülfe entstehen auf dem Höhepunkt des Mittelalters die klassischen Einheitssysteme des Aquinaten und des Duns, in denen die von den Apologeten gestellte Aufgabe als gelöst erscheint und die das theologische Gegenbild zu der kirchlichen Einheitsidee des Papsttums, als Repräsentant aller Macht und Kultur, darstellen.

Aber in demselben Augenblick setzt auch schon der Auflösungsprozeß ein. Und zwar aus dem Innern dieser Theologie selbst heraus. Schon bei Duns Skotus tritt die Irrationalität der christlichen Wahrheit unverkennbar ins Bewußtsein. Aber die Dialektik überwindet sie noch. Bei den Nominalisten aber, zunächst bei Okkam und seiner Schule, kommt es immer mehr zum offenen Eingeständnis der logischen Unvereinbarkeit von Theologie und Philosophie. Das scheinbar unerschütterliche erkenntnistheoretische Fundament der Theologie, der aristotelische Realismus, wird gestürzt und damit der ganzen Spekulation der Grund entzogen. Die allgemeinen Begriffe sind keine Realitäten, weder außerhalb noch in den Einzeldingen, sondern Konzeptionen des Subjekts, vielleicht auch bloß voces. Die ganze Welt scheint umzustürzen. In Wirklichkeit stürzt nur die Apologetik des Mittelalters und ihre geheiligte Methode. Die Kirchenlehre selbst bleibt unberührt von diesem Zusammensturz. Sie bleibt bei den Nominalisten in voller Geltung. Denn sie beruht auf der unerschütterlichen Autorität der Kirche, die Gottes willkürlicher Wille gesetzt und der sich der menschliche Wille blindlings zu unterwerfen hat. Auf den Trümmern der Apologetik erhebt sich die Macht der Kirche, die keine Apologetik braucht. Den offenen Bruch verkleistert die Lehre von der doppelten Wahrheit. Gott hat es so gewollt, daß eine Lehre philosophisch wahr und theologisch falsch sein könne, und umgekehrt.

Aber auch von seiten der weltlichen Wißbegierde regte sich der Selbständigkeitstrieb, der auf Trennung der künstlichen Einheit drang. Das Ende des Mittelalters zeigt zugleich bedeutende Freiheitsregungen der weltlichen Kultur und Wissenschaft. Längst schon im Keim vorhanden, brechen sie mit Ungestüm hervor in der Renaissance. Wir kümmern uns hier nicht um diese Regungen, soweit sie die Kunst, Politik und das Wirtschaftsleben betreffen. Aber jedermann weiß, wie sich im Humanismus die Geisteswissenschaften von der kirchlichen Gebundenheit zu befreien suchen. Die Anfänge der modernen Philologie und Geschichtswissenschaft liegen hier. Die Echtheit der Tradition

wird anrüchig, und der kirchliche Aristoteles kommt in Mißkredit. Damit fallen die Voraussetzungen der Apologetik dahin. Das natürliche Geistesleben macht sich aus der kirchlichen Gebundenheit los.

Endlich aber — und das war doch das durchschlagende — war es das in Luther mit einer seit Jahrtausend nicht dagewesenen Ursprünglichkeit aufquellende religiöse Leben, das wiedergefundene Evangelium selbst, welches die Apologetik, durch die es allmählich erstickt war, zertrümmerte. Damit ist der Wendepunkt da, an dem eine neue Phase der apologetischen Bewegung, jetzt auf dem Boden des Protestantismus, und zwar wiederum zunächst mit der denkbar schärfsten Gebietstrennung, einsetzt, während der Katholizismus aus seinen nominalistischen Extravaganzen reumütig zu Thomas und damit zur Stagnation zurückkehrt. Die katholische Apologetik ist heute noch Thomismus.

4.

In der künstlichen Einheit von Theologie und Philosophie, wie sie die Scholastik geschaffen, kam weder die Frömmigkeit noch die Wissenschaft zu ihrem Recht. Die eine neutralisierte die andere. Schon darum mußte sie zugrunde gehen, weil so etwas schon in der Geschichte auf die Dauer unmöglich ist. Beide verlangten schließlich ihr Recht — die Wissenschaft im Humanismus, der Glaube in der Reformation. So war die Reformation im Prinzip antiapologetisch. Luther dringt auf völlige Scheidung von Vernunft und Offenbarung. Jede soll auf ihrem Gebiet bleiben. Weiter ist keine Apologetik nötig, die Scheidung aber Grundbedingung für die Selbständigkeit des Glaubens und seiner allein aus der Offenbarung entspringenden Erkenntnis. Es ist ja genugsam bekannt, wie übel Luther der Vernunft, der alten Wettermacherin, heimleuchtet, sobald sie in Glaubenssachen dreinreden will. Vollends die Philosophie in der Theologie ist ihm unerträglich. Schon von seiner okkamistischen Schultradition her hängt ihm die Abneigung gegen die Philosophie an. Sie wird alsbald um der Selbständigkeit des Glaubens willen zum glühenden Haß. Seine Antipathie speziell gegen Aristoteles kennt keine Grenzen. Immer wieder schilt er ihn den Verderber der Theologie. Seine ganze Ethik ist pessima et fidei inimica. Seine Dialektik unbrauchbar. Der scholastischen Behauptung gegenüber, daß niemand ohne den Aristoteles ein Theolog sein könne, stellt er die Gegenbehauptung auf, man könne Theolog nur ohne ihn sein. Der ganze Aristoteles verhält sich zur Theologie wie die Finsternis zum Licht. In der neuentdeckten, eben herausgegebenen Vorlesung über den Römerbrief 1515/16 eifert er unaufhörlich gegen die Philosophie und ihren Meister. Er erklärt es für einen ihm von Gott gewordenen Beruf, ihr das Handwerk in der Theologie zu legen und die Studenten vor ihr zu warnen. Allem setzt er aber die Krone auf, indem er Anfang 1517 erklärt: Wenn Aristoteles nicht ein Mensch von Fleisch

und Bein gewesen wäre, so würde ich ihn für den Teufel halten. Noch nie ist die Philosophie mit solcher Leidenschaft bekämpft wie von Luther. Dem Neuplatoniker Porphyrius, der die Universalienfrage dereinst ins Rollen gebracht, wünschte er, er möchte nie geboren sein. Und nun halte man unmittelbar dagegen das Wort, das Melanchthon kaum 2 Jahrzehnte später sprach, als es sich darum handelte, für die lutherischen Territorien das höhere Bildungswesen protestantisch zu organisieren, vor allem die Universitäten zu reformieren: Carere monumentis Aristotelis non possumus. Das heißt: Man kann wohl ohne den Aristoteles Bekenntnisse entwerfen und loci communes für den praktischen Bedarf der Erbauung schreiben, aber man kann ohne den Aristoteles nicht eine protestantische Bildungseinheit schaffen, nicht die Artistenfakultät umgestalten, keine Lehrbücher für die Universitäten und Gymnasien schreiben, keine dogmatische Tradition herstellen. Und so geschah es, daß der von Luther mit bäuerischer Grobheit vorne aus der Theologie hinausgeworfene Aristoteles durch das diplomatische Geschick Melanchthons zur Hintertür wieder in die Theologie hineinkomplimentiert wurde. Die Position in der Antithese ist eben auf die Dauer unmöglich, der Weg der Synthese muß beschritten werden, wenn dauernde Verhältnisse in der Theologie begründet werden sollen. Luther selbst konnte es nicht ändern. Aristoteles war wieder da.

Freilich – das muß man wohl beachten – es war ein ganz anderer Aristoteles als der des Mittelalters, mit dessen Hülfe jetzt Melanchthon eine Bildungseinheit auf lutherischer Grundlage schuf. Den scholastischen Aristoteles mit seinem Universalienrealismus mit metaphysischen Spekulationen und sophistischer Dialektik perhorreszierte der Humanist Melanchthon kaum weniger als Luther. Nein, es war der „echte und unverfälschte", aus den Quellen neuentdeckte Aristoteles des Humanismus, der „Erudition und Eloquenz." Es ist eine Verkirchlichung und Verchristlichung des Humanismus, was Melanchthon durch die Einführung des Aristoteles anbahnte. An die Stelle der philosophischen Dialektik tritt jene neue rhetorisch gefärbte Definitionsmethode, die man aus Melanchthons Büchern kennt. Es kommt auf eine klare und wohlgeordnete Darstellung in schöner Form an. An die Stelle der alten Metaphysik tritt das Realwissen, die Beherrschung des Stoffes, den die Sachdisziplinen anhäuften. Der Gesichtspunkt ist nicht mehr spekulative Synthese, System – sondern die Sammlung und Ordnung der aristotelischen Realien, die Ἐγκυκλοπαιδεία in Disziplinen zum Zwecke praktischer Verwertung des Wissensstoffes, und formell die klare übersichtliche Darstellung in rhetorischer Kunst. In diesem Sinne sind die fast das ganze Gebiet des Wissens umfassenden Lehrbücher Melanchthons zu verstehen. Nur muß hinzugenommen werden, daß die Abzweckung dieser ganzen Organisation des Wissens die Theologie als die Krone der

Bildung ist. Die artes inferiores stehen im Dienst der ars superior. Die Dialektik und Rhetorik bietet der Theologie die Methode der formellen Behandlung ihrer Probleme, die Sachwissenschaften dienen zur Realerklärung der loci. In anderer Weise als früher ist Aristoteles wieder der große „philosophus" und die unbestrittene Autorität in der Kirche. Und eine neue humanistisch gefärbte Apologetik ist da. In doppelter Weise charakterisiert sie das Bildungswesen in den protestantischen Territorien. In den Lehrbüchern für die Artistenfakultät erscheint der Aristotelismus „leicht christianisiert", in der Theologie aber die biblischen und theologischen Materien und Realien aristotelisiert.

Und dabei wollte man um keinen Preis wieder in jene durch die Metaphysik verschuldete Vermischung der Gebiete zurückfallen, keine christliche Philosophie begründen. Vielmehr hat Melanchthon formell die Scheidung der Gebiete der Vernunft und Offenbarung streng durchgeführt. Die Erkenntnisprinzipien der weltlichen Wissenschaften sind die κοιναὶ ἔννοιαι, die angeborenen Ideen, die Erfahrung (πεῖρα) und das log. Schlußverfahren; die der Theologie die Schrift, die Offenbarung allein. Aber nun war doch mit einem bloßen Nebeneinanderstellen der beiden Sphären nichts ausgerichtet, sondern sie mußten sich irgendwie mit einander verbinden lassen. Das geschah in mehrfacher Weise, indem die natürliche Wissenschaft der Theologie ihre Methodik und ihre Realien lieh. Die in den angeborenen Ideen liegende natürliche Gotteserkenntnis wurde von selbst die Brücke und Vorbedingung der übernatürlichen Offenbarung usw. Kurz, es kam doch schließlich auf eine möglichst spekulationsfreie Wissens- und Weltanschauungseinheit hinaus, in der sich das übernatürliche Erkennen als eine Fortsetzung oder Ergänzung des natürlichen und das Ganze als ein großer Versuch darstellt, die verschiedenartigsten Sachen und Methoden auf einen Generalnenner zu bringen.

Diese neue humanistisch-lutherische Apologetik aber, die Melanchthon als Leiter des kursächsischen Bildungswesens schuf, ist grundlegend für die altprotestantische Dogmatik des 17. Jahrh. geworden. Johann Gerhardt ihr großer Meister, hat sie systematisch weitergebildet, ihre Prinzipien in umfassender Weise entfaltet, den neuen Aristotelismus unauflöslich mit der Theologie verbunden. Die Philosophie wird vollends zur ancilla, famula und ministra Theologiae, die Artistenfakultät zur Hülfsfakultät für die Theologische. Im usus organicus dringt der ganze auf aristotelischer Grundlage gesammelte und vermehrte philosophische Wissensstoff der Zeit in die Theologie ein, indem er ohne weiteres zur Erklärung der biblischen Realien verwendet wird. Der usus kataskeuasticus regelt das innere Verhältnis von Vernunft und Offenbarung nach dem Schema: natürliche und geoffenbarte Gotteserkenntnis. Vom lumen naturae wird aufgestiegen zum lumen gratiae. Auch eine neue Metaphysik,

welche der jesuitischen Neuscholastik nachgebildet ist, dringt in die Theologie ein und wirkt sich in einer ontologisch bestimmten Gotteslehre aus. So entsteht auf protestantischem Boden eine Apologetik, die Becker (1743) in seiner historia critica philosophiae mit Recht: Syncretismus biblico-Aristotelicus nennt. Die protestantische Gesamt-Bildung zerfällt in zwei Hälften, das hemisphaerium inferius, die niedere natürliche Erkenntnissphäre, die aber auch bereits die Grundlage der Gotteserkenntnis und Ethik einschließt, und das hemisphaerium superius, das höhere geoffenbarte Wissen, das jenes niedere — womöglich als noch einmal offenbart — mit umfaßt. Beide Gebiete wurden zunächst isoliert, festumgrenzt, gegen einander verselbständigt, aber sie bilden doch ein Ganzes und werden als gleichartige Elemente zusammengearbeitet.

Damit dringt von neuem im Prinzip das vernünftige Welterkennen, der Rationalismus, in die Theologie ein. Die Vernunft schließt einen Bund mit der Offenbarung. Die altprotestantische Dogmatik ist gewiß eine staunenswerte wissenschaftliche Konzeption. Ihre Schöpfer waren mit allem Wissen und aller Gelehrsamkeit ihrer Zeit ausgerüstet. Sie haben nicht bloß den spröden Stoff nach allen Seiten hin durchdrungen und logisch entfaltet. Sie haben eine Fülle von fruchtbaren, noch heute wertvollen Problemen gestellt. Aber als Apologetik mußte diese Theologie zugrunde gehen. Aus einem doppelten Grunde. Einmal weil sie das rationale Erkenntnisprinzip — genau so wie es das Prinzip der Aufklärung wurde: das lumen naturae, die angeborenen Ideen, die natürliche Religion, die ratio — vor der Luther so gewarnt hatte — in sich aufnahm. Der Keim der Aufklärung lag damit in ihr. Er machte es wie alle Keime und wuchs unter den ihm so günstigen Zeitbedingungen mächtig und sprengte schließlich das System. Das lumen naturae zehrt immer mehr das lumen gratiae auf. Zwei Erben hat die altprotestantische Dogmatik gehabt. Ihr religiöses Gut fällt an den wissenschaftsfeindlichen Pietismus, ihr wissenschaftliches an die Aufklärung, an die Leibnitz-Wolffsche Philosophie, welche einen allmählichen Rationalisierungsprozeß an ihr vollzog, der alles Blut aus ihren Adern sog. Was die Popularphilosophie dann noch übrig ließ, war ungefähr dasselbe, was die Apologeten des 2. Jahrhundert aus der damaligen entnahmen: Gott, Tugend, Unsterblichkeit als Requisite der allgemeinen Bildung des 18. Jahrhunderts.

Ein zweites Moment war es, das den Untergang beschleunigte — das Verhängnisvolle, daß der junge Protestantismus sich mit einer absterbenden Philosophie vereinigte. In einem Zeitalter, das einen Kepler und Galilei, einen Bacon und Hobbes, Descartes und Spinoza hervorbrachte, das leidenschaftlich und mit offensichtlichem Erfolg an der Arbeit

war, das alte Weltbild und die Herrschaft des Aristotelismus in Wissenschaft und Philosophie zu stürzen, in einem Zeitalter, das ein neues Weltbild, eine exakte Naturwissenschaft und eine selbständige Philosophie hervorbrachte, band sich die protestantische Theologie mit eisernen Fesseln an das mittelalterlich-antike Weltbild und an die aristotelische Physik, Anthropologie und Psychologie. Sie schloß einen unauflöslichen Bund mit einer im Versinken begriffenen Geisteswelt. Sie stand der neuaufstrebenden Wissenschaft verständnislos, mißtrauisch, ja feindlich gegenüber. Dem Begründer der modernen Physik, Johann Keppler, erging es bei den württembergischen Lutheranern nicht viel besser als Galilei beim Papst. Noch in dem letzten großen Werk der altprotestantischen Dogmatik, dem Examen acroamaticum des Hollaz von 1708, wird das Anathema über das Kopernikanische Weltbild ausgesprochen. Solange drehte sich in der lutherischen Dogmatik die Sonne noch um die Erde. So ging diese Apologetik an einem Doppelleiden zugrunde, am Rationalismus und an ihrer Zeitfremdheit – zugrunde trotz ihrer Größe und Tiefe.

Den Todesstoß versetzte dann der neuen rationalen Metaphysik bekanntlich Immanuel Kant. Er zeigte, daß das, was man Metaphysik genannt und als die höchste Blüte der Erkenntnis gepriesen hatte, keine Wissenschaft sei, sondern ein dialektisches Spiel mit Ideen. Der Schlag traf Philosophie und Theologie zugleich. Damit treten wir in die dritte Phase der apologetischen Bewegung ein, in der wir gegenwärtig stehen und unsere Aufgabe zu verstehen suchen.

5.

Diese Phase ist die erkenntnis-kritische. Sie setzt wiederum mit einer radikalen Scheidung der Gebiete ein. Diese vollzog von der philosophischen Seite her Kant, von der theologischen Schleiermacher. Für die Aufklärungsapologetik hatten alle Erkenntnisse, das Welterkennen wie das religiöse und moralische, als ein gleichartiges Ganzes auf derselben Fläche, in derselben Sphäre des unbegrenzten rationalen Denkens gelegen. Nun zeigte Kant, daß die auf sich selbst gestellte Vernunft keine Erkenntnis zu produzieren vermag. Er zeigt die Unproduktivität der reinen Vernunft. Begriffe ohne Anschauungen sind leer. Die Anschauung allein liefert dem Verstande das Material und damit die Möglichkeit des synthetischen Erkennens. Sie ist die Bedingung desselben. Aber sie enthält auch eine Grenze, die durch Raum und Zeit bestimmt ist. Was nicht in der Anschauung gegeben ist, sondern jenseits der Grenze von Raum und Zeit liegt, das nie erscheinende, kann niemals Gegenstand allgemein gültigen Erkennens sein. Damit war die Religion aus der Dimension des theoretischen Erkennens in eine andere verwiesen. In welche – das hatte dann nicht Kant, sondern

Schleiermacher zu sagen gewußt. Für Kant wird in seiner praktischen Philosophie das religiöse Interesse von dem moralischen nahezu aufgesogen. Die religiösen Begriffe sind ihm nur Postulate der praktischen Vernunft, also Anhängsel der Moral; seine Religionsphilosophie ist nur eine Sublimierung, Symbolisierung der Moral durch religiöse Grenzbegriffe. Aber Schleiermacher, in der erkenntniskritischen Grundposition Kants Schüler und Gesinnungsgenosse, macht jetzt klar, daß die Religion im menschlichen Geiste eine eigene Provinz bewohnt, hermetisch abgeschlossen gegen Wissenschaft und Moral. Diese Provinz ist das Gefühl, das unmittelbare Selbstbewußtsein, sofern es unmittelbar vom Unendlichen affiziert wird. Die Religion entsteht in dem mystischen Berührtwerden des Menschengeistes durch den Gottesgeist im unmittelbaren Selbstbewußtsein. Sie hat ihren Sitz und Bestand in einer besonderen Art der Erfahrung, des Erlebens höchster Einwirkung und Offenbarung. Die religiösen Erkenntnisse sind nichts anderes als die Vorstellungen, in denen sich das religiöse Subjekt diese seine subjektiven Erfahrungen deutet und verständlich macht. Das religiöse Erkennen entspringt also restlos seiner eigenen Quelle. Die Theologie hat es mit dem selbständigen Gebiete des religiösen Empirie zu tun. Die Dogmatik ist eine Analyse des religiösen Bewußtseins des Christen, eine Beschreibung seiner psychischen Zuständlichkeit. Dogmen keine Befehle des Glaubens, sondern Berichte.

Damit ist von zwei Seiten her eine Gebietsscheidung vollzogen, wie sie – abgesehen von allen inhaltlichen dogmatischen Aufstellungen Schleiermachers – durchaus im Sinne der Reformation und einer evangelischen Theologie ist. Die Unabhängigkeit des religiösen Erkennens von jeglichem Welterkennen und die Eigenständigkeit desselben im Gotteserleben des Frommen – das sind allerdings im höchsten Maße Postulate einer wahrhaft reformatorischen Theologie. In diesem Sinne ist es auch berechtigt, Kant den Philosophen des Protestantismus zu nennen.

Freilich mit der bloßen Scheidung der Gebiete war es auch jetzt nicht getan. Das Leben der Religion in der Geschichte drängt immer wieder zu einer Synthese, also zur Apologetik. Aber nun war für diese Synthese eine neue, wissenschaftlich und religiös prinzipiell neue, dem Wesen der Religion wie der Wissenschaft adäquate Grundlage gegeben. Damit soll nicht die Fertigkeit dieser Grundlage behauptet sein. Sowohl die Kantische Kritik als die Schleiermachersche Religionserfassung unterliegen der Revision und Fortbildung. Aber die richtige Grundlage ist da.

Schleiermacher selbst hat in seiner Apologetik (Einleitung zur Dogmatik) diese Synthese zu geben und in seiner Enzyklopädie die Prinzipien für die apologetischen Auseinandersetzungen aufzustellen versucht. Dabei ist es

ihm passiert, daß er durch die zahlreichen Anleihen, die er bei der Philosophie machen zu müssen glaubte, selbst in Widerspruch mit seinen Grundprinzipien geraten ist. Das weiß jeder Theologe. Aber das schmälert sein Verdienst um die Apologetik des 19. Jahrhunderts nicht. Aber auch nach Schleiermacher ist die Apologetik sobald noch nicht das geworden, was sie seinen Intentionen nach werden sollte: Auseinandersetzung des Christentums mit dem Welterkennen auf erkenntniskritischer Grundlage. Unter dem übermächtigen Einfluß der Schelling-Hegelschen Spekulation emanzipierte sich die Theologie jahrzehntelang von der Kant-Schleiermacherschen Kritik. Heute müssen wir diese spekulative Apologetik jener Theologie für einen Rückfall erklären. Aber dann brechen sich Kant und Schleiermacher endlich doch Bahn. Vor allem in zwei Schulhäuptern, die am stärksten auf die gegenwärtige Theologie eingewirkt haben, in Hofmann und Ritschl. Beide erneuerten sie in verschiedener Weise die Kant-Schleiermachersche Gebietsscheidung, Ritschl von Kant aus dadurch, daß er die Theologie, als das Gebiet der praktisch-religiösen Werturteile, positivistisch gegen alles Welterkennen abgrenzte; Hofmann, indem er mit der Schleiermacherschen Erkenntnis Ernst machte, daß alle religiösen Erkenntnisse in der Erfahrung aufgesucht und aus ihr abgeleitet werden müssen. Beide lehnen grundsätzlich die apologetische Synthese ab. Das ist verständlich aus ihrer Reaktion gegen die spekulative Theologie. Aber es ist ein Übergangsstandpunkt, den heute fast alle verlassen haben.

Wie von hier aus, von der richtigen Diathese aus zu einer erkenntniskritisch, wissenschaftlich und religiös einwandfreien Synthese zu gelangen sei, das ist meiner Ansicht nach das gegenwärtige Problem der Apologetik.

Was wir in der Bearbeitung dieses Problems von der Geschichte zu lernen haben, fasse ich in folgende Schlußsätze zusammen:

Die Geschichte zeigt, daß das apologetische Motiv notwendig mit der inneren Stellung des Christentums zur Welt gegeben ist. Es liegt in der Tendenz, die Spannung, welche durch die weltabstoßende und weltanziehenden Kräfte des Christentums entsteht, aufzulösen, mit anderen Worten, durch kritische Auseinandersetzung der christlichen Religion mit dem jeweiligen natürlichen Geistesleben zu einem modus vivendi mit diesem zu gelangen d.h. zu einer Synthese, in der die Antithese zum überwundenen Moment wird, ohne prinzipiell zu verschwinden. Diese Arbeit bleibt immer unvollendet und ist dennoch immer wieder von neuem aufzunehmen. Die Geschichte sorgt dafür, daß das geschieht. Das Gesetz der apologetischen Bewegung scheint sich darin zu äußern, daß sie sich in unterscheidbaren Phasen vollzieht, die alle 1) mit einer prinzipiellen Gebietsscheidung einsetzen, alsdann 2) auf Grund

eines neu gefundenen Erkenntnisprinzipes die Gebiete vereinigen und 3) diese Einheit wieder auflösen. In der letzten Phase, die mit Kant und Schleiermacher einsetzt, glauben wir indessen einen wesentlichen Fortschritt gegen die früheren Zeiten wahrzunehmen. In den erkenntniskritischen Auseinandersetzungen sind wir überzeugt, das Prinzip einer Apologetik zu besitzen, welche den Intentionen des evangelisch-reformatorischen Christentums angemessen ist. Die Kardinalsünde der Apologetik von der Mitte des 2. Jahrhunderts an bis ins 19. Jahrhundert, nämlich, die grundsätzlich in verschiedenen Dimensionen liegenden Erkenntnisgebiete auf eine Fläche aufzutragen, d.h. rational zu behandeln, die antike Denkweise, ist überwunden. Unsere Aufgabe kann nur sein, auf Grund eben jener reinlichen erkenntniskritischen Auseinandersetzung die verschiedenen Dimensionen, in denen theoretisches und religiöses Erkennen liegen, aufzuzeigen, zu bestimmen und ihre Resultate nicht zusammenzuaddieren, sondern in die richtige Proportion zu einander zu setzen. Diese Apologetik der proportionalen Synthese ist die Aufgabe der Gegenwart. Sie ist Wissenschaft.

Dazu brauchen wir die Philosophie. Aber in einem anderen Sinne wie unsere Vorfahren. Der Sinn ergibt sich aus dem Gesagten von selbst. Und so wünschen wir für unsere Theologen eine möglichst gründliche philosophische Ausbildung. Es bleibt also mutatis mutandis bei dem Wort, das Johann Gerhard so oft in seinen Schriften dem Gregor von Nazianz nachspricht, daß niemand die Probleme der Apologetik angreife, ohne sich zuvor in der helikonischen Quelle die Hände gewaschen zu haben.

Das Recht zu glauben.

Von **Adolf Mayer**.

Nach der mitteralterlichen Auffassung, die im Katholizismus noch in die Gegenwart hineinragt, war der Glaube eine Pflicht. Noch zur Zeit der Aufrichtung des Dogmas der Unfehlbarkeit habe ich ein Gespräch zwischen Katholiken belauscht, worin der eine dem Andern auf's Herz drückte; „das mußt Du glauben". Ich sage, auf's Herz drückte; denn das Muß wurde beschwert mit dem größten Gewicht, das auf dem Gewissen lasten kann. Dies Muß heißt nicht weniger als: bei Strafe der ewigen und unwiderruflichen Unseligkeit.

Im Protestantismus ist dies freilich prinzipiell anders. Luther lehrte das eigene Gewissen als oberste Instanz zu Rate ziehen. Nach ihm war es unter keinen Umständen ratsam, „etwas wieder das eigene Gewissen zu tun"; und wenn auch in der Folge von diesem obersten Grundsatze in der

weiteren Entwicklung der evangelischen Lehre vielfach wieder abgewichen wurde, und man, um Mißbrauch zu verhüten, wieder hier und da zu einer Verbindlichkeit des Glaubens zurückkehrte, so hat doch im Bereich des ganzen Protestantismus jenes Muß von seinem Zwange unendlich und endgültig verloren. Heute droht, überall wo die Katholizität des Glaubens überwunden ist, demselben ein anderes Unheil. Der Modernismus geht vielfach so weit, der Seele, das Recht zu glauben, zu bestreiten. Das Muß ist umgekippt in sein äußerstes Gegenteil, in ein ebenso strenge verpflichtendes: „Du darfst nicht".

„Du darfst nicht glauben". Diese Verpflichtung hat der naturwissenschaftliche Modernismus auf seine Fahne geschrieben, am deutlichsten formuliert von Huxley in den Worten: „Mein einziger Trost liegt in der Erwägung, daß unsere Nachkommen, so schlecht sie auch werden mögen, doch noch nicht auf der tiefsten Stufe der Unsittlichkeit angekommen sein werden, sofern sie sich zum Gesetz machen, keinen Glauben an etwas, das zu glauben kein Grund vorliegt, zur Schau zu tragen, nur weil es vielleicht ihrem Vorteil dient". — Ebenso schreibt Clifford: „Wird ein Glaube ohne ausreichenden Beweis angenommen, so ist die Freude nur eine gestohlene — selbst wenn der Glaube der Wahrheit entspricht; sie ist sündhaft, weil sie in Mißachtung unserer Pflicht gegen die Menschheit gestohlen wird. — Diese Pflicht besteht darin, daß wir uns vor solchem Glauben wie vor einer ansteckenden Seuche hüten, welche gar bald unseren eigenen Körper überwältigen und sich dann über die ganze Stadt ausbreiten kann. . . . . Es ist immer, überall und für Jeden ein Fehler, etwas ohne ausreichenden Beweis zu glauben."

Dem gegenüber ist es nun unsere Pflicht, das gute Recht zu glauben zu verteidigen. Wir sind hierzu verpflichtet mit demselben Ernste, mit dem wir uns dem römischen Muß mit seinen Folterqualen diesseits und jenseits des Grabes entgegenstemmen. Das Recht zu glauben könnte uns nur genommen werden, wenn das System des Wissens ein vollkommenes wäre m. a. W. wenn wir alle Dinge der Welt wüßten. Es ist aber nun ferne von dem. Der Fortschritt des Wissens, namentlich des naturwissenschaftlichen mit seinen riesigen technischen Erfolgen, welche die Vertreter desselben so übermütig gemacht haben, daß sie wie der Sozialismus unserer Tage auszurufen sich berufen fühlen: „Unser ist die Welt", ist gerade geeignet zu zeigen, wie unendlich das Gebiet der Erkenntnis ist, und wie wir im Grunde nur kleine Unterteile desselben erobert haben. Wenn noch solche Entdeckungen möglich sind, wie die neuer Strahlenarten, die der elektrischen Kathoden und der radio-aktiven Substanzen, wie die der Zerlegbarkeit der Atome, die bis jetzt als die letzten materiellen Einheiten galten, so sehen wir hieraus, wie entsetzlich unwissend wir um die Mitte des vorigen Jahrhunderts waren, da gleichwohl die schnellfertigen Geister,

die Karl Vogt, Büchner und Moleschott es unternahmen, die letzten Konsequenzen zu ziehen. Und wieder 100 Jahre früher, da man, mit dem heutigen Maßstabe gemessen, noch eigentlich gar nichts wußte von jenen naturwissenschaftlichen Dingen, auch da finden wir schon jenen Übermut und jene Schnellfertigkeit verkörpert in dem Autor des homme machine.

Eine Wissenschaft aber, der noch in diesem Grade die Eigenschaft des Werdens und Wachsens anhaftet, darf sich am allerwenigsten als eine fertige Weltanschauung gebärden. Sie lehrt uns im Grunde nur, was auch schon der große Apostel wußte, daß all unser Wissen Stückwerk ist, wie fruchtbar es im Übrigen auch sein mag. Es gibt, so müssen wir schließen, außer der Welt, die wir kennen, noch eine große wirkliche Welt, die wir nicht kennen, und die gleichfalls wichtig für uns ist, da wir eben abhängen von Allem, was wirklich ist. Und diese ungewußte Welt ist so groß, daß mit unseren Maßen gemessen ungeheure Vorstöße und Eingriffe in sie gemacht werden können, ohne sie auch nur entfernt zu erschöpfen. Ja es gewinnt den Anschein, daß, je mehr wir wissen, desto größer das Gebiet des Nichtgewußten sich ausbreitet, wie die unendliche Welt des Fixsternhimmels nicht zusammenschrumpft, nein im Gegenteil sich ausbreitet, je besser unsere Fernrohre und Forschungsmethoden werden.

Und nun ist der Glaube nichts anderes, als ein Versuch mit dieser ungewußten aber für uns doch so unendlich wichtigen Welt in Beziehung zu kommen. Die gewöhnliche, in unserer Zeit so fruchtbare und daher so siegesbewußte Methode der exakten Forschung läßt uns dabei vorläufig im Stiche. Dennoch ist die Methode des Glaubens, die auch dahin abzielt, etwas von dieser ungewußten Welt zu ergründen, keineswegs unsinnig. Denn auch hier gibt es einen Maßstab, obwohl einen weniger exakten aber bei der enormen Wichtigkeit der Sache doch keineswegs verächtlichen, darüber zu urteilen, ob der Weg des religiösen Erkennens, den wir Glauben nennen, ein guter und gangbarer ist. — Auch dieser Maßstab ist schon in einem bekannten Bibelworte gegeben, in dem Worte, in dem dieses Erkennen oder vielmehr der Mensch, der sich diese Weise des Erkennens zur Richtschnur macht, mit einem Baume verglichen wird und gesagt: „An seinen Früchten sollst du ihn erkennen". Wenn irgend eine religiöse Annahme die Gläubigen zu guten und innerlich glücklichen Menschen macht, dann ist der kühne Vorstoß in's Bereich der ungewußten Welt eben ein glücklicher gewesen, gleichwie — und in dieser Hinsicht ähneln die beiden Methoden einander — in der Wissenschaft ein glückliches Experiment eine Hypothese, von der ausgehend jenes unternommen wurde, bestätigt.

Was bei diesem Vergleich so leicht in die Irre führt, ist nur, daß sich der Glaubenssatz immer darstellt in der einzigen Sprache, in der wir reden, und die ihrer Entstehung und Ausdrucksweise nach eben vorzugsweise

eine Sprache des Verstandes ist, und daß wir darum irrtümlich meinen, den Glaubenssatz wie ein verstandesgemäß erforschtes Naturgesetz wägen und messen zu können, wobei er denn leicht in die Brüche geht. Der Glaubenssatz ist aber kein Produkt des Verstandes, sondern eher ein Erzeugnis der Stimmung, wie denn ja die eigentlichen religiösen Eigenschaften des Menschen nicht solche sind der Einsicht sondern der Ergebenheit, des Mutes, des Vertrauens und der Heiterkeit; daher die Musik, die dem nicht intelligibelen Teile der Sprache entstammt*), für das Wesen der Religion ein weit charakteristischerer, wenn auch nicht für alle ihre Zwecke genügender Ausdruck ist. Woher diese Stimmungen stammen, ja das wissen wir nicht, weshalb denn die Religion als auf Intuition oder Offenbarung beruhend bezeichnet wird; genug, sie ist da, und die Frage ist nur, wie wirkt sie? Darauf, wie sie wirkt, muß unsere ganze Aufmerksamkeit gerichtet sein.

Auch die wissenschaftliche Hypothese ist, wie schon angedeutet, zunächst nur ein Versuch, ein noch nicht im Zeichen der Wahrheit sondern nur der Nützlichkeit Stehendes. Nur daß hier der Zweck die verstandesgemäße Erkenntnis ist. Also in diesem Stücke ist auch der Weg, den die Wissenschaft beschreitet, nicht rationell, sondern oportunistisch, d.h. gute Gelegenheiten benutzend, die auf irgend eine unkontrollierbare Weise gleichwie eine Offenbarung sich darbieten. Und nur in Bezug auf die weitere Festlegung und Erhärtung des so Gefundenen kehrt man dort jeweils zu den streng verstandesmäßigen Methoden zurück, die verhindern, daß man sich in Phantasien verliere.

Eine solche Kontrolle, obwohl in schwächerem Grade, besteht aber auch in Glaubenssachen. Nur stoßen wir hier wieder, wie so oft, auf eine Korrelation von Exaktheit und Wichtigkeit. Die wichtigsten Dinge müssen aber zunächst behandelt werden, und für sie besteht noch nicht der Weg großer Exaktheit, der für minder wichtigere Dinge schon völlig gangbar und darum der einzig angewiesene ist.

Berichte.

Entstehung und Struktur der primitiven Glaubensvorstellungen.

Von Alfred Eckert.

Heinrich Maier in Tübingen hat eine Psychologie des emotionalen Denkens geschrieben.[1]) Das machtvolle Werk entzieht sich einer landläufigen Anzeige völlig; eine Ahnung seines reichen Inhaltes könnte man nur durch gekürzte Auszüge aus dem sehr ausführlichen Inhaltsverzeichnis erwecken. Aber auch damit ist dem Leser nicht gedient, so wenig

*) Vergl. Adolf Mayer: Zur Theorie der Musik (Preuß. Jahrb. 1909. Juli).
[1]) Tübingen 1908. J. C. B. Mohr 826 S. 18 Mk.

wie dem Buche. Wir wollen einen andern Weg wählen, mit dem wir in der Linie des früheren Aufsatzes über Theologie und Erkenntnistheorie bleiben.

Das religiöse Denken richtig aufzufassen und zu analysieren, ist eine Aufgabe, welche der Theologie aus ihrer Verbindung mit der Erkenntnistheorie, aber auch umgekehrt, der Philosophie aus ihrer Anwendung der Erkenntnistheorie auf das religiöse Denken erwächst. In Maiers Werk erscheint diese Aufgabe unter dem zweiten Gesichtspunkt. Er hat sie universal zu lösen versucht, indem er außerdem Logik und Psychologie zu Hülfe genommen hat. Wir wollen seinen Ausführungen (S. 499—555) langsam, gewissenhaft folgen; es wird keine leichte Arbeit sein, aber sie wird lohnen. Hoffentlich werden alle Beteiligten, der Verfasser, die Leser und der Kritiker, auf diesem Wege zu ihrem Rechte kommen, d.h. Freude haben.

Maier untersucht in dieser Psychologie das Denken, das sich aus der emotional-praktischen Seite des Gemüts ergibt, aus dem Gefühls- und Willensleben. Dieses Denken arbeitet mit den Vorstellungsgebilden der affektiven Phantasie, der Zwecke, Normen, Werte und Güter; es tritt uns am markantesten entgegen in der ästhetischen Kontemplation, im religiösen Glauben, in Sitte, Recht und Moral. Gefühls- und Begehrungsvorstellungen sind die elementaren Betätigungen dieses Denkens. Es tritt neben das erkennende, urteilende, kognitive Denken als ein eigenartiger Typus logischer Funktionen. In vier großen Abschnitten behandelt Maier nun nacheinander das emotionale Vorstellen, das emotionale Denken, das affektive — aus Affekten hervorgehende — Denken, und das volitive Denken. Wir nehmen den Standort der Betrachtung im dritten Abschnitt, der das affektive Denken untersucht; es ist entweder ästhetisches oder religiöses.

Die religiösen Vorstellungen tragen deutlich logisches Gepräge. Denn wenn die ästhetischen Phantasievorstellungen uns in Illusionswirklichkeit führen, so die religiösen in eine durch und durch reale. Sie erheben den Anspruch, daß das, was sie über die Gottheit und ihre Beziehungen zum Menschen sagen, wahr im eminentesten Sinne ist. Glaubensurteile sollen den Charakter von Erkenntnisurteilen haben, so daß der grundlegende Akt im Glauben ein „Fürwahrhalten" ist, durch welches die Realität der geglaubten Objekte ähnlich konstatiert wurde wie sonst diejenige erschlossener oder auf Grund von Mitteilung vorgestellter Erkenntnisgegenstände. Dabei beruht das religiöse Fürwahrhalten entweder auf einem Schluß oder auf Mitteilung (Offenbarung) oder bei der Mystik auf intuitivem Vorstellen, das den Wahrnehmungsfunktionen parallel stände. Die Glaubensvorstellungen haben hier also die Geltung kongnitiver Vorstellungen und geben wirkliche Erkenntnis.

Dieser Auffassung steht eine andere gegenüber. Im Mittelpunkte der Religion steht das kultische Handeln, der praktische Verkehr mit der Gottheit, und aus ihm entspringt ein Komplex religiöser Vorstellungen, die mit Erkenntnisinteressen gar nichts zu tun haben. Damit wird der ganze Bestand des religiösen Glaubens aus dem praktischen Erleben des Gemüts abgeleitet. Ob er dabei auf Bedürfnisse, Postulate des Gemüts oder auf Gefühlserlebnisse, „innere Erfahrungen" zurückgeführt wird, in jedem Falle ist er emotio-

aler Natur. Die so abgeleiteten Glaubensvorstellungen sind emotionalen Phantasievorstellungen. Das ist die Anschauung wie sie nach Ritschls Vorgang im Kreise seiner Schule üblich ist.

Das Bemerkenswerte hierbei ist nun dies, daß trotz dieser rein praktischen Wurzel solchen Glaubensvorstellungen in vollem Umfange Erkenntniswert zugesprochen wird, daß sie als vollwertige logische Urteile anerkannt und als Äußerungen des religiösen Erkennens höher gewertet werden als das theoretische Erkennen. So schied A. Ritschl die religiösen Urteile als Werturteile von den Seinsurteilen, während Reischle statt dessen lieber thymetische d.h. Gemütsurteile sagen wollte.

Von anderen Gesichtspunkten aus werden die religiösen Vorstellungen aus Affekten erklärt (Fr. A. Lange, Feuerbach) und deshalb als Illusionsprodukte angesehen. Dabei ist aber stets festzuhalten, daß sie dem religiösen Menschen nicht so erscheinen; er hält vielmehr die Glaubensobjekte gerade so für real wie die Wahrnehmungsgegenstände, und die logischen Akte seiner Glaubenserkenntnis sind ihm vollwertige und wahre Urteile. So entstehen also eine ganze Reihe wichtiger Probleme. Setzen wir voraus, daß die Glaubensgebilde Phantasievorstellungen im weitesten Sinne sind, so fragt es sich: sind sie kognitiver Art? Und sind sie das, welcher Art ist das in ihnen wirksame Geltungsbewußtsein, und die logische Funktion, der sie ihr Zustandekommen verdanken? Sind die mit ihnen gebildeten Urteile wahr oder falsch? Tragen Sie aber nicht kognitiven, sondern emotionalen Charakter, aus welchen Gemütsvorgängen entspringen sie dann? Welcher Art ist dann ihr Geltungsbewußtsein? Sind ihre logischen Akte wirkliche Urteile? Können sie deshalb auf objektive Gültigkeit Anspruch machen? Gibt es neben der theoretischen Wirklichkeitserkenntnis eine praktische, neben der theoretisch-begründeten Wahrheit eine emotional begründete? — — — Man sieht, es sind alles Fragen, die uns in das Zentrum des religiösen Lebens weisen.

Wir müssen nun unser Untersuchungsobjekt genau begrenzen; es ist zu scheiden zwischen den Glaubensurteilen und den elementaren logischen Vorstellungsakten, in denen sich der Glaube primär betätigt. Es kommen also nicht in Frage etwa Urteile wie die: ich glaube, daß Zeus der Vater der Götter ist; daß Muhammed Gottes Prophet, daß Jesus mir die Seligkeit schenkt. Das sind nicht Glaubensurteile, sondern psychologische Urteile, in denen psychische Vorgänge aufgefaßt werden. Glaubensurteile dagegen sind etwa: es existiert ein Gott; Christus ist der Sohn Gottes; Gott ist die Liebe; Gott hat mir geholfen usw.[2]) Von beiden Arten von

[2]) Der Unterschied zwischen psychologischen und Glaubensurteilen beruht also nur auf dem Unterschied der Form. Sachlich ist es in jedem Falle ein Glaubensurteil, ob ich sage: ich glaube, daß mir Gott geholfen hat oder Gott hat mir geholfen. Die zweite Form zeigt stärkere Gewißheit als die erste, stärkere Zuversicht des Glaubens. Nach Maier ist das Urteil: „Ich bin gewiß, daß ich Gottes Kind bin", ein psychologisches, das andere: „Ich bin ein Kind Gottes", dagegen ein Glaubensurteil. Das ist offenbar nicht richtig. Glaubensurteile sind beide, nur ist das eine verknüpft mit der Äußerung eines Gemütszustandes, der Gewißheit, der Zuversicht, das andere dagegen stellt sich isoliert hin, hat sich von jenem

Sätzen gilt nun, „daß sie Entfaltungen der Inhalte der Glaubensvorstellungen und darum Denkakte sind, deren Gültigkeit für das Bewußtsein des Urteilenden auf der Gültigkeit der Glaubensvorstellungen beruht" (S. 503). Sie kommen also für die Untersuchung zuerst nicht in Frage, sondern nur die Glaubensvorstellungen, welche ihnen zu Grunde liegen. Ihre Eigentümlichkeit besteht darin, daß ihr Inhalt als Objekt des Glaubens gedacht ist, ähnlich wie im logischen Denken der Inhalt der Empfindung zum Objekt der Wahrnehmung gemacht wird. So vollzieht derjenige, dem der Glaube an Gott zum ersten Male aufgeht, mehr als das Seinsurteil: es ist ein Gott, er stellt vielmehr Gott als wirkliches Objekt vor. Das ist also ein einfacher Elementarakt des religiösen Vorstellens, und um solche handelt es sich für uns. Denn es gibt auch zusammengesetzte Elementarakte dieser Art, z.B. Aussagen über Gottes Eigenschaften, Wirkungen und Affekte. Diese lassen wir zunächst auch bei Seite.

Es scheint, als könnten wir zwei Klassen von religiösen Vorstellungen unterscheiden, auf der einen Seite die von Göttern, Geistern, Dämonen, welche außerhalb des religiösen Lebens ihren Ursprung haben und kognitiver Art zu sein scheinen, und auf der andern die im engern Sinne religiösen, deren Geltungsbewußtsein auf jener ersten Klasse beruhen müßte. Maier weist diese Scheidung ab. Ihm ist zweifellos, daß nicht rein kognitive Funktionen zu jenen Götter- und Geistervorstellungen geführt haben. Denn wäre das der Fall, so müßte ihnen wie allen kognitiven Vorstellungen etwas Problematisches anhaften. Nun sind aber im Gegenteil jene Vorstellungen mit einem Gefühle apodiktischer Sicherheit überall verknüpft, so daß sie nur in dem spezifisch religiösen Interessenkreis, in der Sphäre des religiösen Tuns und Erlebens ihre Wurzel haben können. Daraus folgt, daß das Verständnis der Glaubensvorstellungen von der Kenntnis der Motive, der Interessen, der treibenden Kräfte, die im religiösen Leben wirksam sind, kurz von der Einsicht in die Natur der Religion selbst abhängt. Der Streit um das Wesen der Glaubensurteile ist zuletzt ein Streit um das Wesen der Religion.[3])

Maier skizziert nun kurz die drei Gruppen von Religionstheorien, unter die man alle verschiedenen Auffassungen zusammenfassen kann, die intellektualistische, die gefühlsmäßige und voluntaristische. Er sucht sich

Gemütszustand losgemacht, bezw. es bringt ihn nicht mit zum Ausdruck, woraus aber nicht geschlossen werden kann, daß er ganz und gar fehlt. Sehr wohl kann das schlichte Bekenntnis: ich bin ein Kind Gottes, von stärkerer Gewißheit getragen sein als das andere.

[3]) Man wird Maier hier entgegenhalten müssen, daß, wie die Religionsgeschichte beweist, die primitiven Götter- und Geistervorstellungen doch zweifellos auch einem Denkbedürfnis ihre Entstehung verdanken, sie sind der erste Versuch, die Wirklichkeit über die Sinneswahrnehmung hinaus zu erfassen. Natürlich sind von Anfang an mit dieser auf Erkenntnis gerichteten Tendenz auch andere Strebungen verbunden gewesen, aber doch nicht so, daß jene dadurch eine völlige Umgestaltung erfahren hätte, wie Maier meint. Neben diesen beiden Wurzeln muß bei der Frage nach dem Ursprung auch noch die religiöse Anlage, das religiöse A-priori berücksichtigt werden und der Versuch, jene beiden auf diese zurückzuführen. Wir werden auf diesen letzten Punkt noch öfter zurückzugreifen haben.

dann vom Boden der vergleichenden Religionsgeschichte aus mit ihnen abzufinden, denn die Religion erwächst auf dem Boden der Geschichte. Dabei will er aber verzichten auf die normative Reflexion, die von einer Idealreligion aus die einzelnen Religionen wertet, trotzdem er nicht verkennt, wie schwer es ist, diese Gesichtspunkte fernzuhalten. Worauf es ihm ankommt als Arbeitsmittel, das ist die religionsgeschichtlich fundamentierte psychologische Analyse der Glaubensvorstellungen, die ebenso das variable wie das konstante Element in der Religion berücksichtigt, denn „das Thema, die Struktur, das beherrschende Motiv der Religion bleibt sich doch zuletzt überall gleich" (S. 507). So beschreibt er nun zunächst die Entstehung und Struktur primitiver Glaubensvorstellungen. Er setzt beim Fetischismus ein. Diesen faßt er im Sinne von Tiele als Beseelung des Kleinsten wie Größten in der Natur, eines Stückes Holz ebenso wie der Berge und Ströme. Diese Deutung des Fetischismus zieht sich durch seine ganze Darstellung hindurch: „Der in dem sinnlichen Gegenstand wohnend gedachte Gott oder Geist ist der Urheber und Garant seines (des Gläubigen) Glücks." (S. 509) „Für den Fetischverehrer ist das Machtwesen, dem er die Herrschaft über sein Glück zuschreibt, nicht ein reines Phantasieobjekt, sondern ein sinnlicher Gegenstand oder vielmehr ein in einen sinnlichen Gegenstand eingekörpert gedachter Geist" (S. 515). „Der Fetischgläubige rechnet alles Gute, was ihm weiterhin in seinem Leben widerfährt, der Gunst seines Fetisch zu, alles Übel dagegen erklärt er sich aus dessen Ungunst" (516).[4]) Wir müssen also mit dieser Auffassung bei Maier rechnen und von ihr aus seine Gedanken verstehen, indem wir dabei Fetischismus als Abkürzung für die höher stehende animistische Religion nehmen, denn nur für diese gilt die Untersuchung Maiers.

Der Religiöse sucht gewisse Güter zu erringen oder zu sichern, das physische Leben, körperliche Kraft, Glück auf der Jagd, Schutz für Familie und Eigentum usw. Dazu die Hülfe eines überempirischen Wesens zu suchen, veranlaßt ihn die Erfahrung, daß er diese Güter aus eigner Kraft nicht erreichen kann, weil sein Lebenstrieb auf gewisse Schranken stößt, die er nicht beseitigen kann. Es treibt ihn also ein Lebensbedürfnis zum religiösen Handeln. Aber aus diesem Bedürfnis allein kann der Glaube an die güterbedingende und hülfefähige Macht nicht folgen. Denn das Bewußtsein der eigenen Ohnmacht könnte ebensowohl stumpfe Resignation erzeugen. Es müssen also Erfahrungen von dem tatsächlichen Eingreifen eines höheren Wesens in die Geschichte des lebenverlangenden Individuums hinzutreten. Solche Erfahrungen macht der Mensch in den freudevollen Schickungen seines

[4]) Diese Grundlage für die Induktion, welche Maier sucht, ist wissenschaftlich nicht haltbar genug. Der Versuch Tieles, die grenzenlose Fetischismustheorie von Peschel, Tylor, Lefèvre durch Verbindung mit dem Animismus zu stützen, hat keine allgemeine Anerkennung gefunden. Nach den Beobachtungen in der Heidenwelt selbst kann man als Fetischismus nur die roheste Form der Gottesverehrung bezeichnen, bei welcher ein einfacher Gegenstand, ein Stück Holz oder ein Stein für einen Augenblick zu Gott gemacht und nach geleistetem Dienste fortgeworfen wird. Es ist klar, daß die Psychologie dieses Vorganges eine ganz andere sein muß als die der animistischen Gottesverehrung.

Lebens gerade bei solchen Bedürfnissen, die er selbst nicht befriedigen kann. Sie nötigen ihn zur kausalen Deutung, zur Frage nach der Ursache jener Schickungen; eine Frage, die aber nicht dem Wissenstrieb, sondern der Neugier entspringt und gar nicht theoretisch motiviert ist. Die Antwort, welche der Mensch gibt, entspringt dem Gefühl der eigenen Lebensförderung und der eigenen Passivität bei dem Empfange dieser Förderung. Er sucht auch nicht die Ursache der reinen Tatsachen, sondern der Tatsachen, die für den Erlebenden Güter bedeuten. Den eigentlichen Anstoß zur kausalen Deutung gibt aber doch jenes Begehren nach Gütern, nach Lebenserhaltung und Lebensförderung. Es ist die Konsequenz dieses Begehrens, wenn die spendende Macht nun wirklich aufgesucht und in den Dienst der eigenen Zwecke gestellt wird.

Ein weiterer Schritt ist es, wenn nun auch Tatsachen entgegengesetzter Natur, Unglück jeder Art, in die Deutung hineingezogen und auf den Zorn der Götter zurückgeführt werden. Damit erhält die Interpretation der Tatsachen erst ihren naturgemäßen Abschluß. Denn die Götter werden von vorneherein menschenähnlich gedacht und mit freier Willkür ausgestattet, ob sie Güter spenden wollen oder nicht, und es entspricht ganz dem Gefühl der Lebensbedingtheit, daß der bedingenden Macht auch die Fähigkeit des Versagens zugeschrieben wird.

Von hier aus tritt das praktische Motiv der ganzen Interpretation in das helle Licht. Der Mensch *muß* eine Vorstellung haben von dem Wesen, das sein Lebensglück bedingt, um eine entsprechende Einwirkung ausüben zu können, und schon deshalb muß er die kausale Beziehung herstellen. Der Lebensprozeß äußert sich in konstantem Begehren nach lebenerhaltenden und lebenfördernden Gütern. Dieses Begehren aber erscheint bedingt durch ein Wesen, das dem Menschen Gunst und Ungunst erweist, das Unterwerfung und Verehrung fordert und davon seine Hülfe abhängig macht. Unmittelbar allerdings entspringen die religiösen wie die übrigen affektiven Phantasieprozesse dem Bedürfnis der Affektentladung, und die Glaubensgebilde der Religion sind im eigentlichsten Sinn Produkte dieses Gefühls oder vielmehr des aus ihm sich entwickelnden Begehrens. Aber in diesem Begehren wirkt das Verlangen nach Gütern, durch welches das religiöse Gefühl selbst zu einem wesentlichen Teil bestimmt ist, nach: der Affektentladung ist durch jenes Verlangen doch zuletzt die Richtung vorgezeichnet.

Wir müssen hier nun einen Augenblick Halt machen, um die Gedanken Maiers noch einmal zu überblicken und kritisch zu sichten. Was bereits anmerkungsweise beigefügt war, sei hier noch einmal betont: nicht um den empirisch gegebenen Fetischismus handelt es sich, sondern um entwickeltere Formen der Naturreligion, wie sie mit dem Animismus beginnen und sich im Totemismus etwa fortsetzen. Daß sich Maier über diesen Unterschied ganz klar gewesen sei, kann man nicht annehmen, da er gelegentlich (S. 516) einen Unterschied zwischen Fetischismus und Animismus macht, der von seiner Induktions-Grundlage aus nicht möglich ist.

Maiers Ausgangspunkt ist das Bedürfnis nach Lebensgütern, bei deren Erlangung der Mensch auf die Grenzen seiner Macht stößt. Hiermit kom-

biniert er die Erfahrung von dem tatsächlichen Eingreifen eines wohltätigen höheren Wesens in sein Leben, die ihn zur kausalen Deutung seiner Lebensschickungen nötigt. Man darf, ja man muß schon hier die Frage aufwerfen, wie es möglich ist, daß der primitive Mensch unter den beiden Bedingungen seines gehemmten Lebensbedürfnisses und erfahrener ihm förderlicher Schickungen zu der Vorstellung höherer Wesen kommt. Maier sagt: vermöge kausaler Betrachtung. Aber das ist ja nur eine reine formale Bestimmung, durch welche über die Art der Ursache noch gar nichts ausgemacht ist. Daß diese Ursache höhere Wesen sind, ist damit keineswegs gesagt. Diese Vorstellung muß der primitive Mensch vielmehr bereits haben, wenn er sie mit seinen Lebenserfahrungen verschmelzen und diese auf jene zurückführen soll. Liegt es aber so, dann hat es zunächst für den Ursprung des religiösen Denkens gar keinen Wert, an die Lebensbedürfnisse und die sie begleitenden Gefühle und Strebungen anzuknüpfen, so lange man nicht den Ursprung der Vorstellung der höheren Wesen rein, d.h. unvermischt mit Gefühlstönen und Strebungen festgestellt hat. Wohl läßt sich die *Verwertung* dieser Vorstellungen aus Lebensbedürfnissen erklären, aber in keinem Falle die Vorstellung selbst. Untersuchen wir ihren Ursprung exakt, so werden wir darauf geführt, daß die Vorstellung göttlicher Wesen auf einer religiösen Entwicklungsstufe entstanden sein muß, die **vor** Fetischismus und Animismus liegt, und daß diese Vorstellung gar nicht hätte entstehen können ohne die besondere Anlage der Menschenseele zu ihr. Mit anderen Worten: wie Zeit, Raum und Kausalität der Menschenseele anhaften als Anschauungsformen zur Deutung der sinnlichen Wirklichkeit, so sind Geist, Seele, göttliches Wesen die dem Menschen von Natur anhaftenden Anschauungsformen der übersinnlichen Wirklichkeit.

Ohne das Zurückgehen auf dieses religiöse A-priori und sein allmähliches Erwachen in der Menschenseele bewegen wir uns trotz der tiefsten Religionspsychologie stets in einem fehlerhaften Zirkel. Wir kommen dann, um die kausale Deutung aus Lebenserfahrungen vor dem nahe liegenden Einwande zu bewahren, daß ihr doch ein theoretisches, intellektuelles Element anhafte, zu solchen unhaltbaren Bestimmungen, wie sie Maier gibt, wenn er behauptet, die kausale Deutung entstamme nicht dem Wissenstrieb, sondern der Neugier, sei überhaupt nicht theoretisch motiviert. Das ist eine ganz unmögliche Scheidung, denn Neugier ist doch eine unmittelbare Äußerung des Wissenstriebes, und die Frage nach der *Ursache* ist stets theoretisch motiviert durch den Erkenntnistrieb, was nicht ausschließt, daß sich auch praktische Motive mit diesem verbinden. Ebenso wenig trifft es zu, daß die kausale Betrachtung des Religiösen *nur* die Ursache der ihm wertvollen Tatsachen sucht, der Güter bezw. Übel. Auch die primitiven Völker stehen der sie umgebenden Natur mit allen ihnen fremden Erscheinungen als Betrachter als Beobachter gegenüber und möchten die Gründe der Erscheinungen feststellen; sie interessieren sich durchaus dafür. Weil sie meistens diese Ursachen nicht erkennen können, so führen sie mit allerschnellstem Analogieschluß das Fremde auf lebendige Wesen zurück. Es handelt sich da tatsächlich um ganz kognitive Urteile, aus Erkenntnisinteresse zu Erkenntnis-

zwecken mit den Mitteln beschränkter Erkenntnis gefällt. Es erscheint mir als Maiers bedeutsamster Fehler, daß er diesen Erkenntnisfaktor in der primitiven Religion nicht ausreichend würdigt.

Sehen wir nun, wie er den religiösen Phantasieprozeß logisch analysiert. Er sieht in ihm einen typischen Fall von affektiver Tatsachendeutung. Vorstellung von Gütern und Übeln bilden den Ausgangspunkt. Mit ihnen sind Wertgefühle verknüpft, aus diesen erwachsen Werturteile. Außerdem ist mit jenen ein Passivgefühl verknüpft, in welchem die Glaubensfunktionen ihre eigentliche Wurzel haben. In ihm spricht sich aus, daß die Güter oder Übel nicht mit der eigenen Kraft des Frommen erlangt oder abgewehrt werden können. Diese Güter- und Übelvorstellungen erweitern sich durch Vorstellungen vergangener oder zukünftiger Güter und Übel, also durch einen Reproduktionsvorgang. Aus dem Passivgefühl erwächst nun durch einen Kausalrelationsbegriff, der eine neue Beziehung herstellt, der affektive Schlußprozeß, in welchem die Güter und Übel auf höhere Wesen zurückgeführt werden. Der entscheidende Vorgang ist also die Synthese der Güter- und Übelvorstellungen mit dem Relationsbegriff der höheren Wesen; sie ergibt die Vorstellung eines lebenbeherrschenden Machtwesens, welche zu dem Glaubensurteil führt: ein Gottwesen, ein Geist, ein Dämon, ein Fetisch. „Die religiös-affektiven Schlüsse, die zu den fundamentalen Glaubensdenkakten führen, sind also elementare Emotionalsyllogismen" (S. 515).

Im Verlauf dieser Ausführungen fragt Maier selbst einmal, woher jener Relationsbegriff der höheren Wesen komme. Daß gewisse kognitive Elemente in ihn eingehen, sei klar. Er beruhe aber nicht etwa auf einer Einsicht in das Kausalprinzip, *sondern auf der Erfahrung, daß vielfach Geschehnisse transeunte Ursachen haben*, und auf der andern, daß Wohltaten oder Schädigungen von Freunden oder Feinden ausgehen. Gleichwohl sei er kein Erfahrungsbegriff; seine kognitiven Elemente seien der affektiven Vorstellung untergeordnet. Hier liegt nun wiederum sehr deutlich zu Tage, daß jene erste Erfahrung von den transeunten Ursachen ohne Annahme eines religiösen A-priori, mit welchem der Mensch an die Erscheinungen herantritt, ganz unmöglich ist.

Hinsichtlich der Glaubensvorstellungen der höheren Stufen findet Maier überall wesentlich die analoge Struktur. Nur an zwei Punkten tritt die Differenzierung ein: der Kreis von Erlebnissen und Tatsachen erweitert sich, auf Grund deren die Vorstellung göttlicher Wesen vollzogen wird, und diese erfährt nach zwei Seiten hin Fortbildung, inbezug auf die Natur und auf das sittliche Leben. Hinsichtlich jener wird die Beseelung der Natur zu anthropogonischen und kosmogonischen Spekulationen fortgebildet, hinsichtlich dieses tritt an die Stelle vereinzelter materieller Güter *das sittliche Gut*. Das ist der eine Punkt.

Der zweite liegt in der Art und Weise, wie das religiöse Objekt vorgestellt wird. Die Glaubensvorstellungen schreiben ihren Gebilden nicht bloße *Illusionswirklichkeit* zu, sondern fordern für sie objektive Geltung im eminenten Sinne; und dieser Anspruch hat affektiven Grund, nicht kognitiven, d.h. er beruht auf dem primären religiösen Affektgefühl, aus

welchem die Glaubensfunktion erwächst. Der religiöse Affekt ist kein rasch vorübergehender Gefühlszustand; er schlägt sich in einer besonderen Affektdisposition nieder, die immer wieder aktuell wird und im Bewußtsein zu dominierender Bedeutung gelangt. Dadurch wird der religiöse Glaube veranlaßt, seine Objekte an die im Ich gegebene Erfahrungswirklichkeit, die auch dominiert, anzulehnen und anzuknüpfen, um nicht die Einheit des Bewußtseins zu stören. Das geschieht nicht, um für die Glaubensgewißheit eine Begründung zu gewinnen, sondern um das affektive Objektivitätsbewußtsein mit dem kognitiven auszugleichen.

Eben diese Art nun, wie der Glaube sich zur Wirklichkeitserfahrung in Beziehung setzt und seine Objekte in sie einordnet, ist in den verschiedenen Religionen verschieden, und zwar stufenmäßig. Denn das religiöse Objektivitätsbewußtsein vollendet sich in der Anknüpfung an die kognitive Wirklichkeitserfahrung und kann sich ohne sie nicht ungetrübt und ungeschwächt entfalten. Man kann also wohl sagen: „Die Anlehnung der Glaubensobjekte an die Erfahrungswirklichkeit ist ein Moment der religiösen Objektivierung und insofern ein wichtiger Bestandteil der Glaubensdenkakte selbst."

Diese letzte Zusammenfassung ist doch so bedeutungsvoll, daß sie über die Ansätze hinausführt, von denen Maier ausgegangen ist, sofern sie schließlich dem Glaubensdenkakte ein notwendiges kognitives Element zuspricht. Es bricht damit das Element schließlich mit selbständiger Bedeutung durch, das er im Ansatz ohne Not künstlich zurückgedrängt hatte. Denn wir erinnern uns, daß er in den elementaren Glaubensakten ein kognitives Element zwar als vorhanden anerkannt, aber durch affektive Einflüsse verändert und unterdrückt gefunden hatte. Man wird von hier aus nun zurückblickend zu dem Ergebnis kommen, daß die einseitige Betonung des affektiven Ursprungs der Glaubensvorstellungen den eigentümlichen Wert hat, gerade diese praktisch-emotionalen Beziehungen der Religion in helles Licht zu setzen, daß sie aber der tatsächlichen Mitwirkung kognitiver Elemente nicht ganz gerecht wird, und deshalb den eigentümlichen Verknüpfungen der Gefühls-, Willens- und Denkakte, die wir gerade in der Religion beobachten, keine Analyse zuteil werden läßt. Namentlich die im religiösen Leben so überaus häufige Verknüpfung der Willens- und Denkakte fällt leider ganz aus, obwohl sie auch in den primitiven Religionen zu beobachten ist. Man kann eben diese Seite gar nicht richtig werten, wenn man die Ursprünge der Religion in das Gefühl legt und die Frage nach der religiösen Anlage — die Grundfrage gerade der Religionspsychologie — gar nicht stellt.

Die Beschreibung der religiösen Elementarakte auf den höheren Stufen ist etwas dürftig ausgefallen, — ebenfalls aus gutem Grunde, weil das Beste bereits bei der Fetischstufe vorausgenommen war; auch vermißt man nur ungern dabei die Anknüpfung an geschichtliche Religionen, denn der kurze Hinweis auf die religiöse Mythenbildung ist dafür kein Ersatz.

Im ganzen muß ich — auf Grund meiner Einsicht in die primitiven Religionen, wie sie mir durch das Studium der Missionsliteratur und der

Religionsgeschichte von Otto Pfleiderer an erwachsen ist, – sagen, daß auf der Stufe des Fetischismus sowohl wie des Animismus das religiöse Leben sich weit einfacher und naiver vollzieht, als daß wir mit Recht hoffen dürften, es in gewisse Schemata psychologisch-logischer Betrachtung fassen und durch sie zum Verständnis bringen zu können. Es wäre hier wohl die dankbarere Aufgabe, das weit zerstreute Material zu sammeln und dadurch eine sichere induktive Grundlage für alles Weitere zu schaffen. Ich glaube, die These vom ausschließlich affektiven Ursprung der Religion würde sich dann nicht mehr halten lassen.

Im Übrigen gebe ich mich der Hoffnung hin, daß meine Berichterstattung und Auseinandersetzung einen Eindruck von der Tiefe der Maierschen Gedankengänge und der Bereicherung, die wir durch sie empfangen, erweckt hat. Dieser Eindruck wird sich bei weiterer Kenntnisnahme von dem Inhalt seiner wertvollen Untersuchung über das religiöse Denken nur vertiefen.

Autorität und Freiheit.

Von **Max Schneidewin.**

An der richtigen Verteilung dieser beiden Seelenmächte oder Verhaltungsarten auf das Ganze des inneren Menschen hängt der idealste Zustand, in dem der Mensch der Aufgabe seines Lebens gegenübertreten kann. Überall will ihn irgend welche Autorität leiten, und überall kann er nicht verkennen, daß diese ja älter ist als er selbst, ihm aus summierten und vielleicht überlegenen Kräften vorausgedacht hat und jedenfalls nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen ist; überall aber will er sich doch so entschließen, wie es seiner eigenen Vernunft überwältigend als das Richtige eingeht. Über Bord zu werfen ist keines von beiden, auf die richtige Mischung beider kommt es von Gebiet zu Gebiet, ja von Fall zu Fall an, gleichwie das eigentliche Problem der Staatskunst in der besten Temperierung von Ordnung und Freiheit, imperium et libertas, liegt.

Eine höchst merkwürdige Durcharbeitung der Gegensätzlichkeit und der Vereinigungsbedürftigkeit dessen, was durch beide Begriffe umspannt wird, liegt vor in einem im Jahr 1910 vor kurzem erschienenen Buche von Fr. W. Förster, das natürlich bei einem so prächtigen geborenen Titel nach keinem andern zu suchen braucht. Das höchst merkwürdige ist, daß Fr. W. Förster sich in allem wie ein katholischer Kirchenfürst oder wie der Typus der großen und strengen, heiligmäßigen und aszetischen Lehrer der alten Kirche entscheidet. Durch den Zufall der Geburt oder Tradition der Familie ist dieser ausgezeichnete Pädagoge, der noch in frühem Mannesalter stehend sich durch bedeutende Leistungen den Ruhm eines originalen und sehr ernsten Meisters der Erziehungskunst erworben hat, doch nicht darauf zugekommen, und eine so höchst wohlwollende und durch und durch sympathisierend verständnisvolle Stellung zur katholischen Kirche ist in dem so großen Umfange des protestantischen Gelehrten- und Forschertums die größte Seltenheit. Fr. W. Försters Vater, der — wie

einst Kepler — Astronom und zugleich Ethiker Wilhelm Förster, teilt mit seinem Sohne einen lauteren und schwungvollen praktischen Idealismus, aber ist doch von dessen ganz dichtem Heranrücken an die Positivität des Glaubens der alten Kirche sehr weit entfernt.

Daß Fr. W. Förster auch schon den Schritt des Übertrittes zur katholischen Kirche vollzogen haben sollte, ist mir nicht bekannt, und diese Konversion eines so namhaften Mannes würde ja großes Aufsehen, hüben Geschrei über seinen Abfall, drüben Triumph über einen so schwerwiegenden Seelenfischzug, erregt haben; der Verlag seines Buches ist aber der streng katholische der Köselschen Buchhandlung in Kempten, und Kryptokatholik ist Fr. W. Förster jedenfalls nicht mehr, sondern Phanerokatholik mit kaum noch fehlendem Tittelchen auf dem J. Auch dem Modernismus redet er keineswegs das Wort, nur gegen die Auswüchse des Reliquienwesens und des legendären Wunderglaubens spricht er sich scharf aus (S. 182f.).

Nur in Einer Beziehung erklärt sich Fr. W. Förster in einer für sein katholisches Grundgefühl sehr überraschenden und seine Herkunft vom Protestantismus schlagend bekundenden Weise: in der Aufstellung nämlich, daß das protestantische Prinzip des persönlichen Gewissens und der persönlichen Freiheit ein drittes Prinzip des christlichen Lebens, neben den beiden andern der Tradition und der Autorität sein müsse (S. 152, wo er sich diesen Gedanken des russischen Religionsphilosophen Scholowiow zu eigen macht). Daß dieses Prinzip in die Grundlagen der alten Kirche eingehen könne, ohne diese aus den Angeln ihrer Eigenart, eben der schärfsten Betonung der verpflichtenden Allgemeinheit, zu heben, ist das Frappanteste dieser seiner Stellungnahme. Er denkt dabei an eine persönliche Gewissensfreiheit, die aber überall die grundlegenden Dogmen der ökumenischen Kirche respektiere, und scheidet sich dadurch ganz wesentlich von der Entwicklung, die der allergrößte Teil des Protestantismus genommen hat. Er wird offenbar geleitet von dem sehnlichen Wunsche, daß die tiefe Spaltung unserer deutschen geistigen Kultur überwunden werden möge, und nun versteht man auch, daß er das Buch seinem Vater „als dem Vorkämpfer der Einigung und des Friedens" gewidmet hat. Freilich denkt dieser an Einigung von einer wahrhaft ernstlich und grundlegend betriebenen ethischen Kultur aus, für eine solche Annäherung an die ehemalige, mittelalterliche Einheit im Geiste ist er sicherlich nicht zu gewinnen. Fr. W. Förster aber empfindet an dem ganzen Riesenbau der nachreformatorischen Kultur mehr das Labyrinthische als das Große, mehr das Verwirrende als das Beglückende, mehr ein Sichverlieren an das Äußere als das Festbleiben in der Bahn der wahren menschlichen Bestimmung, — wie er diese nämlich ganz im Einklange mit dem alten jenseitlichen Christentum voraussetzt.

Nun zu einem Worte des Urteils über ein so allein für sich stehendes Buch. Selbst Ernst Troeltsch (Schleichermacher, Buchverlag der Hilfe, 1910, S. 38) muß eingestehen: „Die Zeit der alleinseligmachenden Einheitskirche, des einheitlichen geistigen Lebens und des alle umspannenden Dogmas hatte ihr Großes und Gewaltiges". Aber dieser große moderne Theologe gehört mit seinem vollen Herzen so sehr dem Neuen, dem Ge-

danken des ewig im Fluß befindlichen, nie zu beendigenden Wahrheitssuchens und Umgestaltens an, daß er das Große des Alten doch nie aus ganzer Seele empfunden haben kann. Fr. W. Förster hat sein innerstes Wesen ganz an diese Größe verloren, ja er macht den Eindruck der Spätgeburt einer Geistesart wie des Augustinus, Anselm oder Thomas von Aquino. Hohe Achtung wird diesem Manne niemand versagen, auch nicht wer ihn mit Befremden und Schrecken als einen Abtrünnigen vom modernen Geiste empfindet: dazu ist der tiefe sittliche Ernst, der dieses ganze Buch durchdringt, viel zu überwältigend, und selbst der Modernste muß sich eingestehen, daß die Schwäche des Modernismus und der Unfriede, den er in die selige „Sternennacht des Glaubens" (Gräfin Ida Hahn-Hahn bringt, wohl selten ergreifender aufgedeckt ist als von Fr. W. Förster.

Ernst Troeltsch fährt (a. a. O.) fort: „Aber jene Zeit ist unwiederbringlich vorbei." Ich muß ihm darin, ganz gegen Fr. W. Förster, recht geben, wenn auch nicht in dem Sinne, daß die Menschheit auf endgültige Wahrheit jemals auf die Dauer endgültig verzichten würde, so doch in dem Sinne, daß die Zeit, wo der Inhalt des katholischen Glaubens als diese Wahrheit wieder allgemein anerkannt würde, allerdings unwiederbringlich dahin sei. Fr. W. Försters heißes Interesse an der Einheit des Geistes teile ich mit vollkommenem Verständnis dafür, wie man diese geradezu für das höchste Gut im Zusammenleben der Menschen halten kann. Seine Meinung, daß im katholischen Glauben die Einheit des Geistes ein für allemal schon gefunden sei, ist wohl zu verstehen, wenn man bedenkt, daß sie nie und nirgends bewußter und prinzipieller erstrebt ist und nirgends bedeutungsschwerer für den Menschen formuliert ist, daß also insofern auch eine unvergleichliche Liebe zu ihr möglich ist. Aber Fr. W. Förster ist absolut einseitig, wenn er sich ausschließlich mit der Vernunft zum katholischen Glauben stellt und jede Verstandeskritik desselben ganz und gar vergißt. Ihm ist die Weltwahrheit, die Wahrheit der göttlichen und menschlichen Dinge, das als was sie im katholischen Glauben vorgestellt wird, und zwar deshalb ist ihm dieses die Weltwahrheit, weil sie alle seine Vernunft befriedigt, seinem tiefsten ethischen Bedürfnis entspricht. Menschen von der Tradition liberalen Denkens werden hierüber die Hände über den Kopf zusammenschlagen.

Ich stehe hier im Zentrum meines persönlichsten Urteils über religiöse Dinge, in welchem ich, so oft ich es auch ausgesprochen habe, doch fast noch garnicht verstanden zu sein scheine. Die Vernunft (und das mit ihr zusammenfallende ethische Bedürfnis) wird deshalb von dem katholischen Glauben befriedigt, weil dieser ein absolutes Ziel, ein unanfechtbares wirklich höchstes Gut, den Besitz des Allerhöchsten, nämlich Gottes selbst in seliger Anschauung, bietet und einen für alle Individualitäten trotz ihrer Verschiedenheit allgemeingültigen, festen und klaren Weg zur Erlangung des höchsten Gutes vorschreibt. Ob dieses nun aber auch außerhalb der Vernunft und ihres Postulates, im wirklichen Sein und in der Welteinrichtung so ist, das ist eine ganz andere zweite Frage, deren Entscheidung der anderen geistigen Tätigkeit, die man Verstand nennt, anheimfällt.

Fr. W. Förster kümmert sich, wie gesagt, um diese Frage garnicht: für ihn ist eo ipso auch im Seienden wahr, was die Vernunft in ihrer subjektiven Sphäre verlangt. In Wirklichkeit aber erheben sich gegen diese Grundvoraussetzung die allerstärksten Instanzen, die auch obsiegen müssen. Wir haben jetzt geradezu ein festes Wissen davon, daß es aus manchen Gründen, sonstiger gesicherter Erkenntnis der Weltgesetze sowohl wie der tatsächlichen Abweichungen der wirklichen Geschichte von den im Glauben als geschichtlich supponierten Vorgängen, nicht sein kann, wie es nach dem Glauben sein würde. Fr. W. Förster nimmt keine Notiz davon. Er setzt die Autorität der katholischen Kirche – für die Fragen der sittlichen Haltung des Lebens, und andere interessieren ihn eigentlich nicht – als einen eisernen Turm, und kann die Freiheit (die er natürlich doch auch nicht aufgeben will) mit der Unterwerfung unter diese Autorität nur deshalb vereinbar halten, weil er sie sich denkt als das Überwundenhaben solcher sich gegen den Glauben auflehnenden Antriebe des natürlichen Menschen, welche auch in rein menschlicher Ethik einen üblen Klang haben. Dazu gehört aber die Freiheit vom Gebrauch des kritischen Verstandes doch nicht. Ja, man kann sogar auch fragen, ob Fr. W. Förster mit Recht die Vernunft (ohne daß er selbst das gerade in dieser Terminologie tut) in ein so durchaus friedliches Verhältnis zum Glauben setzt. Er selbst erblickt in der modernen Kultur, in dem Abfall vom Glauben, überall nur „individuelle Vernunft", dann fragt sich aber, ob nicht auch die den Glauben gutheißende Vernunft nur die Vernunft der gerade auf den Glauben zugeschnittenen Naturen ist. In Wahrheit ist Vernunft immer nur die allgemeine Geistesmacht, die es, ohne nach rechts oder links zu blicken, immer nur das an sich selbst Gute und Beste bejaht. Diese Vernunft fühlt in sich das Gebot, sich von allen zufälligen Neigungen und Abneigungen der Personen, in denen sie gerade wohnt, frei zu halten, mögen diese auch aus vorvernünftiger individueller Gefühlszeit noch so einschmeichelnde Namen haben. Z.B. setzt Fr. W. Förster immer voraus, daß die Sinnlichkeit im weitesten Sinne des Wortes nur dazu da ist, um überwunden zu werden: die Vernunft muß sich doch mit ihr erst auseinandersetzen, ob nicht vielmehr die recht haben, welche sie in lebenskünstlerischer Selbstbeherrschung in das Ganze der vernünftigen Lebensgestaltung aufgenommen wissen wollen.

In Summa trägt man von dem Fr. W. Försterschen Buche den Eindruck davon, daß hohe und edelste Seelenkräfte hier für sich allein über das ganze Weltbild entscheiden wollen, während doch aus der Gesamtheit der Seelenkräfte, die dazu die Daten zu liefern haben, namentlich der kritische Verstand mit Unrecht ausgeschaltet ist.

Eugène Burnand und die religiöse Kunst.

Von Karl Kühner.

Der französisch-schweizerische Maler Eugène Burnand, 1850 zu Moudon im Waadt geboren, auf einem deutschen Gymnasium zu Schaffhausen erzogen, hat sich auf der Universität Zürich als Polytechniker für das Baufach ursprünglich ausgebildet. Erst nachher hat er sich der „All Darstellerin", der Malerei, zugewendet, und zunächst mehr als Poet, dann als Techniker. Er ist als Maler Jahrzehnte lang seine eigenen Wege gegangen, unbachtet vom großen Publikum, gekannt nur von Kennern und zugleich geschätzt wegen seiner Formenschönheit und seines Realismus, wegen der Feinheit der impressionistischen Werte seiner Naturmalerei. Erst auf der Höhe des künstlerischen Könnens und der eigenen Persönlichkeitsbildung hat er sich auch und nachher fast ausschließlich der religiösen Malerei zugewendet. Und gerade sie brachte seine Kunst und seine Wertschätzung in breitere Schichten und weit über die Grenzen der engeren Heimat. Im Salon zu Paris 1908 erregten seine „Paraboles" in ihrer schlichten Größe inmitten einer faszinierenden und prickelnden modernen Augenkunst die allseitige Bewunderung, und heute sieht man seine Bilder bereits in besten Reproduktionen auch in bürgerlichen Häusern. Bei Besprechung seines Lebenswerkes in diesen Blättern sei gerade auf die religiöse Seite seiner Kunst besonderer Nachdruck gelegt, und es sei der Versuch damit verbunden, gerade die Kunst, die den Höhepunkt seines Schaffens darstellt, aus dem religiösen Charakter des Künstlers selbst verständlich zu machen.

1.

Das Tiefste, das Allbeherrschende in der Persönlichkeit Burnands ist die Religion, wie er sie in der reformierten Kirche seiner Heimat als eine herbe, auf Klarheit und Willensstärke abzielende Lebensmacht schaut und erlebt. Das hat ihn auch zu seiner religiösen Malerei getrieben. Hans Rosenhagen beklagt es, daß er sich ihr fast ausschließlich im letzten Jahrzehnt zugewendet hat. „Bei den religiös-symbolischen Bildern ist leider ein Zurückbleiben des Künstlerischen hinter dem Inhaltlichen eingetreten", sagt er, doch gibt er auch zu: „Vielleicht ist es unsere Schuld, nicht zu fühlen, was er gefühlt hat, vielleicht liegen die ernsten Gedanken der christlichen Religion uns zu fern, vielleicht ist uns die Malerei zu sehr Augenkunst geworden."

Man kann die Synthese von Religion und Kunst aber auch unter einem andern Gesichtswinkel betrachten, als es der Kunsthistoriker tut, und der Kunst ein reicheres Gebiet als das der bloßen Augenkunst einräumen. Wem die Kunst „Darstellerin des Unaussprechlichen", um mit Goethe zu reden, Gestaltung des Beseelten aus eigenem inneren Leben heraus ist, der wird bei Burnand, mag er konfessionell und dogmatisch stehen, wo er will, Herrliches finden, und je länger, je mehr wird Bewunderung zur Sympathie, wird seine Kunst manche Seite im eigenen Innenleben mächtig in Schwingung versetzen. Burnands Gesamt-Kunst ist durch und durch religiös. Sie wird ästhetisch anspruchsvollen Menschen viel geben, sie wird aber auch Menschen

ergreifen und fördern, die nach den malerischen und technischen Werten dieses Schaffens wenig fragen und diese höchstens als notwendige Hülle des Seelischen ahnend empfinden.

2.

Sein erstes religiöse Bild gibt uns der 26jährige Burnand mit seinem Werke: „Meinen Frieden gebe ich euch." Es ist ein Interieurbild. Eine kleine andächtige Schar lauscht dem klaren Worte des reformierten Geistlichen in öder Dorfkirche. In der Geistes-Religion hat das geistige Wort die Führung. Die Lichtfülle, die auf den Gesichtern der einfachen Hörer schwebt, ist mehr als aller Kirchenschmuck, das Denken ist Gottesdienst. Solche Erkenntnisse scheinen uns in dem weit über die Anekdote hinausgehenden Genrebild zum Ausdruck zu kommen.[1]) — Doch erst 1895 tritt die Wendung zu einer konsequenten Hingabe an religiöse Stoffe bei Burnand ein. Er fängt an, sein auf andern Gebieten reichlich erprobtes und gesteigertes Können in den Dienst religiöser Stoffe zu stellen. Er folgte darin jedenfalls einem höheren Muß. Es wird sich auch darauf beziehen das Wort, das er einmal schrieb, als vom Höchsten, was Menschen bewegt, die Rede war: „Es ist die alte Sache, ich kann nicht anders." Mit dem Religiösesten alles Religiösen, mit der „Heimkehr des verlorenen Sohnes" führt er sich ein. Die vergebende Vaterliebe, — die große und freie — gestaltet er meisterhaft. Es folgen „die Jünger Petrus und Johannes zum Grabe eilend", dann der „Mann der Schmerzen" und das „Hoheprieſterliche Gebet" (auch „Gebet nach dem Abendmahl" genannt). Wie vertieft er sich vor und bei dem Schaffen in das Wesen des Heilands: „Könnte man wohl einem Künstler einen wunderbareren Vorwurf geben, als den, nach Jesaia 53 in einer zermarterten und entstellten Erscheinung die unauslöschlichen Spuren von unserer Schuld und von Gottes Liebe aufzuprägen?" Von seinem „Christus in Gethsemane" sagt er: „Christus ganz Mensch in seiner äußeren Gestalt, göttlich im Ausdruck, sanftmütig und demütig, unser Bruder, uns ähnlich." Von äußerlichen Dingen ist nichts da, als eine von durchleuchtetem Schatten getönte Wand und ein weißes Gewand des Erlösers, „der Rock der Gerechtigkeit." Das Seelische bedeutet ihm unendlich viel mehr. Ausführlich hat sich der Meister ausgesprochen über das „hoheprieſterliche Gebet." Er wollte „die Verklärung des Sohnes" nach dem Abendmahl aufzeigen. Diese ist ihm „volle Hingabe seines Werkes, seines Lebens, seiner Brüder an Gott", und gleichzeitig sollte es „die unter der Macht des religiösen Geistes erfolgte Einigung der Jünger" verbildlichen. „Eine Fülle männlicher Liebe muß mit übernatürlichem Lichte die Augen verklären, die das Jenseits zu erblicken scheinen, nicht in krankhafter Ekstase, sondern in einer durch ernstes Selbstbewußtsein gemäßigten Begeisterung." Auf dem Bilde „Jesus auf dem Wege nach Golgatha" (1904 entstanden) will Burnand den Erlöser malen „als das heilige Opfer", „gehorsam und sanftmütig, erliegend der brutalen Kraft und den triumphie-

[1]) Die hier erwähnten Bilder finden sich in dem von D. Koch herausgegebenen Burnand-Album, das im Verlag für Volkskunst, Stuttgart in zwei Ausgaben zu 2 ℳ und 2,50 ℳ erschienen ist.

renden menschlichen Leidenschaften, und zugleich in seiner sittlichen Erhabenheit." – Seine religiöse Kunst bedeutet eine glückliche und gesunde Weiterbildung des großen Werkes der neudeutschen und protestantischen Meister: Gebardt, Steinhausen, Uhde und Thoma.

3.

Auf der sicheren Höhe des Schaffens und der Identität von seelischem Inhalt und künstlerischer Form zeigt sich uns Burnand in seinen „Paraboles" die ihn seit 1903 intensiv beschäftigt haben.

Er hat sich darin mit vollem Bewußtsein jeder religiösen Deutung und jeder allegorischen Behandlung enthalten, er hat mit gesundem Realismus die Gleichnisse wie auch ihr Urschöpfer Jesus selber als tatsächliche Vorgänge des Menschenlebens dargestellt. Auch jeglicher Orientmalerei als „einer künstlerischen und sachlichen Unmöglichkeit" hat er sich entschlagen. „Ich habe vorgezogen, entsprechend dem Vorbild, das uns ein Beato, ein Bellini, ein Giotto, ein Rembrandt gegeben haben, zum Ausdruck der menschlichen Empfindungen, die ich so verständlich als möglich wiedergeben wollte, die Elemente zu benutzen, die jedem vertraut waren, und die ich unter den Händen hatte." Von Rembrandts Christus sagt er selber einmal: „er ist deshalb so schön, weil er wahr ist."

Aber auch eine genaue Wiedergabe des heutigen Orients, – selbst die mit dem Kodak, — lehnt er bewußt ab, weil sie uns doch nicht zum untrüglichen Bilde der Dinge zur Zeit Jesu führen würde. „Die wissenschaftlichen Bestätigungen sind nur dann von Wert, wenn sie unangreifbar sind."

Unverkennbare Vorzüge der durch seinen Geist und Realismus neugestalteten „Paraboles" sind:[2]) die Schönheit und Sicherheit in der Zeichnung, die nur durch leichtes farbiges Antuschen etwas erhöht wird, die großzügige Lineatur, die feinsinnige Verwebung des biblischen Motivs mit der Natur und Tierwelt, die Vereinfachung und Stilisierung, welche nur die Hauptsache oder eine bedeutsame Pointe des Vorgangs festhält und durchleuchtet, die beredte, tiefsinnige Charakterisierung der Gestalten und der architektonische Aufbau in der Komposition. Aber es liegt auf diesen Werken auch ein Hauch der Weihe, und jedem, der irgendwie religiös fühlt, lösen diese Bilder religiöse Gedanken und sittlich reinigende Kräfte aus.

Die herbe, auf den Willen gerichtete, reformierte Frömmigkeit klingt auch durch diese Zeichnungen hindurch, doch so, daß sie etwas Universelles, Ökumenisches bekommt.

Ich füge nur noch ein Wort des Melchior de Vogues, eines Mitglieds der französischen Akademie, über Burnands Zusammenhang mit seiner Heimat an. In der Einleitung zur französischen Prachtausgabe der Paraboles, die er zusammen mit dem reformierten Theologen André Michel geschrieben hat, sagt der katholische Gelehrte: „Ich weiß nichts von diesem Meister des Zeichenstils, von dem ich die Offenbarung im Salon von 1908 empfing, als daß er aus dem Waadtland stammt; aber viele

[2]) Die 73 Bilder Burnands sind zusammengefaßt, mit Einleitung und dem biblischen Text versehen in der deutschen Volksausgabe: „Gleichnisse Jesu", hsg. v. D. Koch. Verl. f. Volkskunst, Stuttgart. Gebunden 15 *M*.

Dinge werden mir erklärlich durch diese Herkunft und durch die geistige Struktur, welche sie in sich schließt. Im Laufe des vergangenen Jahrhunderts hat das kleine Land eine wichtige Rolle in der Geschichte des religiösen Bewußtseins gespielt. Seit Alexander Vinet bis zu unsern Tagen ist eine reiche und reine Quelle sittlichen Lebens von diesen Bergen ausgegangen."

Burnand zu begegnen wird manchem Tiefveranlagten zum Anlaß, mit dem Problem: „Kunst und Religion" sich neu auseinander zu setzen. Die Beschäftigung mit ihm kann für beide Gebiete zum Erlebnis werden. Der französisch-schweizerische Meister hat bereits seine Gemeinde in Frankreich und in Deutschland, wiewohl seine Kunst und seine ganz und gar individuelle und darum moderne Religiosität sich zunächst an den Einzelnen wendet. Selten ist bei einem Künstler Religion und Kunst, schöne Form und seelischer Gehalt, Modernes und allgemein Menschliches, Realistik und Idealität so harmonisch vereint, wie bei dem Neuschöpfer der „Gleichnisse Jesu." Als nächste Gabe dürfen wir von ihm die Verbildlichung der Psalmen und ein Leben Jesu erhalten.

Besprechungen.

Religiöse Volkskunst. Da sich die religiöse Stimmung namentlich der großen Menge gern und leicht an bestimmte Bilder anlehnt und nach ihnen gestaltet, ist für die religiöse Stimmungspflege in den breiten Massen Verbreitung wirklich gehaltvoller religiöser Bildwerke von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Wohl mag sich bei mangelnder künstlerischer Kultur ein starkes und gesundes religiöses Leben auch an künstlerischen Nichtigkeiten erbauen, indem es sein Eigenes in diese leeren Schalen hineinfüllt Auf die breite Wirkung gesehen wird aber alle religiöse Scheinkunst eine Verflachung, Verwässerung und Entleerung der religiösen Empfindung nach sich ziehen, auch dann, wenn für die eigene Person fromme Leute diese nichtssagenden Glattheiten und Plattheiten verschuldet haben. Die Fähigkeit, der lebendigen Frömmigkeit einen Ausdruck zu geben, der eine starke und tiefe Stimmung weckt, ist ja doch auf allen Gebieten, wo Frömmigkeit sich auszusprechen versucht, nicht lediglich abhängig vom frommen Erleben, sondern mindestens ebensosehr von allen spezifisch künstlerischen Qualitäten bis herab zur technischen Meisterschaft. Am stärksten und tiefsten wirkt jederzeit auch das künstlerisch Vollendetste. Das wird in seiner Eindrücklichkeit zugleich ein bleibender bereichernder Schatz der Anschauung werden, und nun mag sich allerlei fromme Empfindung an dieser Veranschaulichung dauernd verankern und daran über sich selbst zur Klarheit erheben.

Alle Bemühungen um Verbreitung guter religiöser Gebrauchskunst sind darum ein sehr bedeutsamer Beitrag zur Pflege gesunder und echter Frömmigkeit. Und wir sind in der glücklichen Lage, von einem ganz merkbaren Fortschritt in dieser Richtung reden zu können. Aus einer wachsenden Fülle des Angebotenen können wir nur einiges herausgreifen.

Das heilige Abendmahl nach Lionardo da Vinci, in farbigem Steindruck (41×79 cm Bildgröße zu ℳ 3.–), herausgegeben von D. Koch, sollte sich kein Pfarrer für sein Konfirmandenzimmer entgehen lassen[1]) oder auch für seine Studierstube. Das Blatt hatte auch bereits seinen wohlverdienten starken Erfolg. Die Reproduktion hält sich im Ganzen an den Stich von Raffael Morghen; die prächtige Wirkung der einzelnen Figuren verdankt sie der Benutzung der „Weimarer Köpfe". Die Farben wirken vornehm, beides zugleich, lebhaft und harmonisch.

In jede Kinderstube gehört Uhdes Kinder segnender Christus, gleichfalls von D. Koch herausgegeben (Vierfarbendruck 64×30 Bildgröße ℳ 3.50). Das Bild hat nur den einen Fehler, daß es größer sein müßte, um in einem etwas größeren Raum zu einigermaßen dominierender Wirkung zu kommen, namentlich, wenn es sich gegen anderen Bildschmuck geltend machen muß. Die Aushilfe: das Bild mit weißem Rande zu rahmen, dürfte nicht nach jedermanns Geschmack sein. Aber auch so ist es eine Freude, daß jetzt viele Kinder unter diesem Bilde aufwachsen können.

Die auch von D. Koch herausgegebenen Blätter von Gebhardt empfahlen wir im 3. Jahrgang unserer Zeitschrift. Ein ausführliches Verzeichnis dieser Wandbilder versendet der Verlag f. Volkskunst von Richard Keutel in Stuttgart. Dort ist auch eine ganze Reihe Wandbilder nach Burnands Gleichnissen und anderen Schöpfungen Burnands (zum Teil farbige Reproduktionen) erschienen (Bildgröße ca. 68×40 cm ℳ 3,60, ca. 25×39 cm ℳ 2.50; bunt ca. 30×45 ℳ 4.–).

Eine reiche Auswahl kleinerer religiöser Wandbilder, mit denen man für wenig Geld zu allerlei Gelegenheiten des Familienlebens einen sinnigeren Gruß ins Haus schicken kann als durch Kränze und Sträuße, bieten bekanntlich die Meisterbilder des Kunstwart; man muß nur auf den Gedanken kommen, sie so zu verwenden. Namentlich die neueren Blätter machen in den bekannten Wechselrahmen einen wirklich gediegenen Eindruck, und sind selbst mit diesem Zubehör keine größere Ausgabe als mancher schnell welkende Strauß und Kranz.

Über den bunten Wandbildern vergesse man aber nicht, was die Vorzugsdrucke des Kunstwart schon seit längerem für die Verbreitung auch guter religiöser Kunst bedeuten. Mich persönlich erinnert daran tagtäglich Dürers bekannter Christuskopf. Ich habe mir das Bild in einen flachen, weißen Rahmen fassen lassen, der genau die Größe und Maße hat, wie der ursprüngliche weiße Rand des Kunstblattes. Und mit diesem Bilde bin ich freilich noch mehr zusammengewachsen als mit dem freundlich-wehmütigen Lionardo. Auch den Farbendruck: Christus am Kreuz nach Dürer möchte ich besonders hervorheben und – religiös im allgemeinen Sinne – natürlich auch Rethels Tod als Freund.

Im Verlag von Fritz Hyder in Berlin erschien im vorigen Jahr von Fidus eine Darstellung der Geschichte von der Versuchung Jesu zum Preise von ℳ 1.50. Das Blatt stellt dar den Augenblick des Wortes: „Hebe dich weg von mir, Satan." Ein ernster, willensstarker Mann begegnet mit ruhig festem Blick dem versteckten suchenden Blinzeln eines nur das Begehren bejaenden Skeptikers. Das Bild ist ein

[1]) Falls ihm nämlich die verfügbaren Mittel nicht erlauben, die große Reproduktion von 96×200 cm für 220 Mk. anzuschaffen; die andere ist wenigstens für größere Räume immerhin doch ein Notbehelf.

guter geistreicher Einfall, den man sich gern in einer Mappe aufhebt, den man sich aber nicht an die Wand hängt.

Von Kunstmappen wird im allgemeinen keine so weitgreifende Wirkung ausgehen wie von Wandbildern. Denn es haben doch noch immer recht wenige Zeit und Ruhe dazu und den rechten Sinn für die Feierstunden, welche man über einer solchen Mappe finden kann. Um so stärker freilich kann die Wirkung sein bei ganz anderer innerer Sammlung. Und am stärksten wohl bei Mappen, in denen nur ein Künstler zu uns redet. Sammelmappen dagegen wollen als lose Sammlungen von einzelnen Blättern mehr stückweise genossen werden.

Als solche einfache Sammlungen einzelner Blätter sind gemeint die von D. Koch herausgegebenen Serien: Deutsche Meister christlicher Kunst, eine Serie zu 10 Blatt (Blattgröße etwa 21×26) ℳ 1.20. Die Blätter sind nicht gleichwertig; aber alles in allem doch, was man für diesen Preis irgend verlangen kann; aber freilich wohl mehr gemeint als ein Mittel zum Kennenlernen, aber doch auch ein Weg zur Übermittelung des geistigen Gehaltes, wenigstens dort, wo anderes unerschwinglich ist.

Denselben Dienst leisten die „Kunstgaben" des Scholz'schen Verlags in Mainz, von denen für uns vornehmlich die Sammlung „Vom Heiland" in Betracht kommt; daneben ihrem Hauptinhalte nach das Uhde- und das Steinhausen-Heft. Jedes Heft enthält 16 Vollbilder und kostet 1 ℳ.

Die von D. Koch herausgegebene Burnand-Mappe findet in dem vorstehenden Artikel über Burnand Erwähnung. D. Koch hat auch eine Gebhardt-Mappe veröffentlicht. Auch sie gehört in den Zusammenhang dieser mehr zum Kennenlernen gemeinten Veröffentlichungen (reichlich 20 teils Voll-, teils Halbbilder für ℳ 1.50; daneben Geschenkausgabe mit einem farbigen Bild 2 ℳ).

Anders die Künstlermappen des Kunstwart. Doch sind von diesen Mappen Sammlungen nur religiöser Bilder allein die Grünewald-Mappe (2.50, Vorzugsausgabe 5.—) und Steinhausen, Die Bergpredigt (ℳ 1.50). Von andern sind besonders reich an Darbietungen relig Kunst die Steinhausen-Mappe (Christus und Nikodemus; Maria Magdalena; Johannes der Täufer in der Wüste; Das glimmende Docht wird er nicht auslöschen; Der predigende Christus im Kahn; Heilung des Blindgebornen; etwa noch: Ich hör ein Bächlein rauschen) und die Uhde-Mappe, deren Reproduktionen von „Lasset die Kindlein zu mir kommen" — es sind ihrer drei: neben dem ganzen Bilde zwei Ausschnitte z. B. die Kleine, welche dem Heiland die Hand reicht — den Ton des Originals doch noch intimer wiedergeben als das bunte Wandbild. Schade nur, die Mappe ist mit ihrem sehr verständlichen Preise von 10 ℳ nur noch in begrenztem Sinne Volkskunst.

Konfirmationsscheine. Da ist schon etwas gewonnen, wenn es freundliche ernste Blätter sind, die in ihrem Bildschmuck zugleich ohne Sentimentalität und Süßlichkeit einen religiösen Ton anschlagen, wie er dem besondern Augenblick entspricht. Das ist der Fall bei den 6 Konfirmations-Gedenkblättern von Yelin, im Verlage der Frobenius' A.-G. in Basel und St. Ludwig (Els.), darstellend: die klugen Jungfrauen, Jesus und die Emmaunter beim Brotbrechen, Maria und Martha, Jesus und zwei Jünger, Golgatha, Jesus und die Emmaunter auf dem Wege (die ersten vier in Vierfarben-, die andern in Zweifarbendruck).

Es sind hübsche, anspruchslose Blätter, der Christus nicht einwandfrei (gelegentlich etwas nichtssagend; beim Brotbrechen mit den Emmauntern warum so feierlich traurig?) aber das Ganze einfach und leicht verständlich.

Das Konfirmationsgedächtnisblatt von Dürrwang im gleichen Verlag mit seinem predigenden Christus (ein Vierfarbendruck) versucht tiefer zu schürfen. Ich fürchte aber, die eigentümliche Manier wird manchen zunächst stark befremden — und Kunsterziehung wollen wir mit Konfirmationsblättern doch nicht treiben —; ich persönlich stelle dies Blatt an künstlerischem wie religiösem Gehalt allerdings weit über die Yelin'schen trotz seines asketischen Christus.

Der Preis der Vierfarbendrucke ist 0.35, der Zweifarbendrucke 0.30 ℳ (in Partien billiger); das Blattformat 23,5×32 cm; der Dürrwang 24×37,5 cm.

Diesen Konfirmationsscheinen ziehe ich aber doch solche Blätter vor, die schon anerkanntes Gut religiöser Kunst, das dem Zufall und dem subjektiven Dafürhalten einigermaßen entrückt ist, zu Worte kommen lassen. Das ist der Fall bei den von D. Koch herausgegebenen Blättern nach Uhde und Gebhardt (Preis des Blattes 0.35, Verlag für Volkskunst, Stuttgart) und bei den Gedächtnisblättern an den Konfirmationstag, welche der Kunstwart herausgibt. Diese letzteren, teils auf gelbem, teils auf weißem matten Kunstdruckpapier, in der Blattgröße 27×36 zu 20 ₰ das Blatt, sind bei Weitem das Beste und bedürfen ja wohl kaum besonderer Empfehlung. Die neuere Ausstattung macht einen wesentlich feineren und im guten Sinne vornehmeren Eindruck als die ältere. Ob Rembrandt's Verkündigung sich grade als Konfirmationsblatt eignet, sowie auch, ob diesem Blatte viel Verständnis entgegen kommen mag, möchte man bezweifeln. Tizians Zinsgroschen läßt relativ periphere religiöse Töne anklingen, und Richters Ruhe auf der Flucht (nämlich nach Ägypten) bedarf wohl der Deutung ins Allgemeinere durch einen beigefügten Spruch. Ganz unmittelbar aber wirken Lionardos Abendmahl, Dürers Christus am Kreuz, Rembrandt's Jünger von Emmaus und große Krankenheilung, Uhdes: Komm Herr Jesu sei unser Gast. Und besonders zu rühmen ist an diesen Blättern, daß sie, anstatt der Buntdruckmode zu huldigen, im Schwarzdruck möglichst Bestes zu geben versuchen. Da stört nun wirklich nicht die Empfindung eines Mißverhältnisses zwischen Wollen und technischem Können die Übermittelung des religiös künstlerischen Gehaltes.

Der Verlag für Volkskunst hat sich zu einigen dieser Blätter ungewollt um farbige Gegenbeispiele bemüht. Vor mir liegen Rembrandts Jünger von Emmaus und Dürers Christus am Kreuz. Man mag es ja wohl verstehen, wenn man grade der Jugend gerne etwas Farbiges in die Hand geben möchte. Aber wenn das so auf Kosten der künstlerischen Gesamtqualität geht, ist's nicht eine Veräußerlichung, die grade bei dieser Gelegenheit besser vermieden würde? Auf mich wirkten diese bunten Blätter unmittelbar nach den entsprechenden Scheinen des Kunstwarts wie eine leise Erinnerung an naive Farbenunkultur. Selbst der schöne Konfirmationsschein, welchen D. Koch bei G. Siemens herausgegeben hat, das heilige Abendmahl nach Lionardo, in farbigem Steindruck 26×36 cm 50 ₰ verliert neben dem anspruchsloseren Blatt des Kunstwarts. Soll es aber einmal durchaus Farbe sein, damit der Jugend entgegen gekommen werde, dann ziehe ich die anspruchslose Farbigkeit der Yelin'schen Scheine diesen Farbenexperimenten vor.

Th. Steinmann.

Eingesandte Bücher.

E. Knodt. D. Bedeutg. Calvins u. d. Calvinismus f. d. prot. Welt im Lichte d. neueren u. neuesten Forschung. Gießen. Töpelmann. 1910. 1.80.

Acta Pontificii Instituti Biblici. Nuntia de rebus Institutii Vol. I. Num. 1–4. Romae 1909. 1910.

Joh. La Roche. E. rel. Bund z. Veredlung d. kirchl. Parteilebens. Berlin. G. Nauck. 1911. 0.25.

Marie Dolle. D. magnet. Gesetz, d. Offenbg. d. Lebens in jeder Form. Lpz. O. Wigand. 1911. 0.90.

Hr. Scholz. Glaube u. Unglaube in d. Weltgesch. E. Komm. zu Augustins De Civitate Dei. Lpz. Hinrichs. 1911. 5.—. 6.—.

P. Weber. Kunst u. Religion. Heilbronn. Salzer. 1911. 2.—. 3.—.

F. v. Hindersin. D. Lehre v. All. Philos. relig. Betrachtungen. Lpz. O. Wigand. 1911.

K. Oesterreich. D. dtsch. Philos. in d. zweiten Hälfte d. 19. Jahrh. Tübingen. Mohr. 1910. 1.—.

M. G. du Vecchio. L'idee d'une science du droit universel comparé. Paris. 1910.

P. Blau. Lebensrätsel. Hamburg. Agentur d. Rauhen Hauses. 1910. 1.—.
„ Unser Glaube. 16 Predigten. ebda. 1911. 2.—. 2.80.

R. Remé. Amalie Sieveking eine Vorkämpferin der christl. Frauenbewegung. ebda. 1911. 2.20. 3.—.

M. Hennig. Christuszeugnisse. Aussprüche ber. Männer über Jesus v. Nazareth. ebda. 1911. —.50. 1.20.

J. Reinke. D. Kunst der Weltanschauung. Heilbronn. Salzer. 1911. 2.80. 3.80.

D. Schriften d. A. T. in Auswahl neu übers. u. f. d. Gegenwart erklärt. 8. Liefg. Aus d. Urgeschichte u. d. Patriarchen nebst Einl. in d. 5 Bücher Mosis u. in d. Sagen des 1. Buches Mosis v. H. Gunkel. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht. 1910. Subsk. 0.80. — 9. Lfg. d. Lyrik d. A. T. v. W. Stärck. — 10. Lfg. D. großen Propheten u. ihre Zeit v. H. Schmidt. ebda. 1911.

E. Reich. Rel. u. Seels. als Faktoren d. inn. Kultur u. allg. Wohlfahrt. 2 Bände. Wittenberg. Ziemsen. 1910. 25.—. 30.—.

B. Wehnert. Wissensch. Philos., Kunst u. Relig. Dortmund. Ruhfus. 1910. 8.—.

K. Bauer. Was ein ev. Christ heute wissen muß. 2. Aufl. Heidelberg. Ev. Verlag. 1910. 1.50. 2.—.

E. Frommel. D. zehn Gebote Gottes in Predigten. 7. verb. Auflage. Basel. Finckh. 1910. 3.—. 4.—.

Der Dom. Segen u. Lieder. Auswahl von Martin Lang. München. Moericke. 1911. 2.—. 3.50.

Bibliographie d. schweiz. Landeskunde. Kirchl. u. rel. Gebräuche. Bearb. v. F. Heinemann. Bern. Wyß. 1910.

J. Rupp. Gesamm. Werke VII. Von d. Freiheit. Ein Zeugnis f. d. Evangel. Leipzig. Eckardt. 1910.

E. W. v. Kügelgen. Erlebtes u. Erstrebtes. Gedichte. Leipzig. Röder & Schunke. 1911. 1.80. 2.50.

A. Bauer. Vom Griechentum z. Christentum. Lpz. Quelle & Meyer. 1910. 1.—. 1.25.

P. Carus. D. Erfüllung (D. Plaroma). E. Unters. üb. d. Ursprung d. Christentums. Aus d. Engl. übers. v. B. W. Breitenbach. Lpzg. J. A. Barth. 1910. 3.—.

J. Goldziher. Vorlesungen üb. d. Islam (1. Heft der relig. wiss. Bibl.). Heidelberg. Winter. 1910. 8.40. 9.20.

H. Günther. D. christl. Legende d. Abendlandes. 2. Heft ders. 6.40. 7.20.

J. Grill. Lao-tzes Buch v. höchsten Wesen u. v. höchsten Gut. Aus. d. Chines. übers., m. Einl. vers. u. erläut. Tübingen. Mohr. 1910. 4.50. 6.—.

Th. Häring. D. Duisburg'sche Nachlaß und Kants Kritizismus um 1755. ebda. 1910. 5.—.

Elemente der göttlichen Weltordnung.

Ein nachgelassenes Bruchstück

von Dr. **Gustav Class**, weiland ord. Professor der Philosophie in Erlangen.*)

Einleitung.

Unter dem Namen der Theodicee sind die Probleme der göttlichen Weltordnung früher mehrfach behandelt worden. Das setzt voraus, daß das betreffende Zeitalter im Allgemeinen von der Realität der Gottesidee überzeugt ist. Gott ist ihm eine reale Größe, nach deren Verhältnis zu unsrer Welt man eben fragt. Ein Zeitalter, in dem jene Überzeugung wankend geworden ist, wird die Frage der göttlichen Weltordnung überhaupt nicht stellen. In der Gegenwart ist in weiten Kreisen die empiristische Denkart noch herrschend, wodurch ganz von selbst Gott zu einer fragwürdigen oder wenigstens unerkennbaren Größe herabsinkt. Dem ent-

*) Das vorliegende Bruchstück ist Gustav Class' letztes Werk. Es setzt seine „Ideale und Güter", seine „Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes" voraus und schließt sich unmittelbar an seine „Realität der Gottesidee" an. Freunde und Schüler werden den Philosophen gern auf seinem letzten Gedankengange begleiten. Wie viel an diesem Werke fehlt, läßt sich nicht sagen. Wenigstens wird in 2 Kapiteln der allgemeingiltige Satz: „Geist soll schlechthin sein und die Natur bearbeiten" in den Sphären des objektiven und des subjektiven Geistes durchgeführt und in einem 3. Kapitel an die Bearbeitung der Widersprüche, also des eigentlichen Theodiceeproblems, gegangen. Hier bricht die Darstellung ab. Aber der Entwurf formuliert schon die Lösung: „er hat die Welt auf Lieb' gestellt". Die Begründung dieses Satzes liegt sowohl in dem unhistorischen Handeln Gottes, welches den menschlichen Geist im Kampf mit der Natur konsequent unterstützt, als auch in dem individual historischen Handeln Gottes, welches dem Einzelnen in diesem Kampfe beisteht. Das göttliche Handeln liegt nicht so sehr in Taten der Repression gegen das Böse, als vielmehr in Taten der Unterstützung des menschlichen Geistes, ist also Liebe. Diese im Entwurf enthaltenen Gedanken stimmen genau zu der „Realität der Gottesidee" S. 48, 63, 72, 74–85, 90, 97. Möglicherweise sollte hiermit das Thema erschöpft sein. Der Tod nahm unserm Denker die Feder aus der Hand, als er seinen Blick aus dieser unvollkommenen Welt zu jener vollkommenen ahnend hinüberwandte. Er darf sie jetzt schauen. Uns aber grüße sein letztes Erdenwerk auf den Wegen des Suchens.

Dr. Rust.

spricht der Mangel an Interesse für die Fragen der Weltordnung, sind sie doch für die empiristische Denkweise kaum vorhanden. Sollten sie doch auftauchen, so entschließt man sich, Elemente des Pessimismus zu Hilfe zu nehmen, der an sich mit dem Empirismus nichts zu tun hat. Dagegen ist in einem Teile der Philosophie die Gottesidee wieder deutlicher geworden im Zusammenhang mit einer neuen Denkart, welche sich in verschiedener Weise anbahnt. Und sofort gewinnen die Weltordnungsfragen wieder Bedeutung. Daran partizipieren weite Kreise, in denen diese Fragen von der Religion her beständig vorhanden sind. Nur für den Glauben sind sie gelöst, nicht für das religiöse Erkennen; eben darum möchte man sehen, wie weit etwa philosophisches Erkennen hier vordringen kann. Vertiefen wir uns also in die Probleme der Weltordnung, so ist zu hoffen, daß außer den gleich gesinnten Philosophen auch einige andre Leute dafür Interesse haben werden.

Schon das Wort „Weltordnung" ist nicht so klar, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte. Vollends unser Titel „Elemente der göttlichen Weltordnung" eröffnet mannigfache Perspektiven; man möchte doch zuvörderst wissen, was unter ihm zu verstehen ist, denn etwas ganz Selbstverständliches enthält er offenbar nicht. Darum stellen wir diesen einleitenden Bemerkungen die Aufgabe, den Weg von der gewöhnlichen Auffassung der Weltordnung zu der unsrigen zu bahnen. Diese selbst zu entwickeln ist nicht Sache der Einleitung.

Wenn man „Welt" im Sinne von „Natur" nimmt, so steigen vor unserer Erinnerung die Bände von Humboldts Kosmos mit ihren großartigen Überblicken über das anorganische und organische Dasein herauf, Naturbeschreibungen, die doch des Einblicks in die geltenden Gesetze nicht ermangeln. Zieht man diese Bände in einen zusammen, reduziert man diesen auf die Hälfte, so kann man ihn mit einer Sammlung der fundamentalen Gesetze füllen, nach denen im Kosmos gelebt wird. Der ganze Reichtum der Naturbeschreibung muß in dem Betrachter gegenwärtig sein, wenn er die Gesetze des Kosmos verstehen will. Diesen Komplex von Gesetzen, wie ihn uns ein einsichtsvoller Naturforscher darbieten könnte, nennen wir Weltordnung. — Daraus erhellt zweierlei: erstens, daß eigentlich nur die Naturforscher die Weltordnung kennen, denn wir andern haben nur einige wenige von diesen Gesetzen gegenwärtig; die Vorstellung einer Gesamtordnung bleibt für uns ein unausgefüllter Rahmen. — Zweitens: diese Weltordnung eine göttliche zu nennen, liegt kein Grund vor. Sie ist eben mit der tatsächlichen Beschaffenheit des anorganischen und organischen Daseins unmittelbar gegeben. Darum muß sie selbst als rein tatsächlich bezeichnet werden, von dem über alles bloß Tatsächliche übergreifenden Wesen des Geistes ist nichts in ihr zu spüren. Daß Gott diese Welt mit ihrer Ordnung geschaffen hat, ist freilich ein allgemeiner Satz

des Theismus, also auch unserer Philosophie, bleibt aber so lange völlig unfruchtbar, als nicht die Menschenwelt in ein bestimmtes Verhältnis zur Naturwelt gesetzt ist.

Es ist ersichtlich, daß diese *physische Weltordnung* keine Probleme für philosophisches Nachdenken enthält. Sie ist so, wie sie ist, von sicherer Beständigkeit; man muß sich eben nur mühen, sie kennen zu lernen, und dann ist man mit ihr fertig. Das ändert sich sofort, wenn man zu der Ordnung der *Naturwelt* die hypothetische Ordnung der *Menschenwelt* dazu nimmt. Eine Ordnung der Menschenwelt wird nämlich wohl auch vorhanden sein, nur daß es schwieriger ist, sie zu fassen als die erstere. Und nun fragt es sich, in welchem Verhältnisse die zwei Welten und ihre Ordnungen stehen. Ist es so geordnet, daß bestimmten Momenten und Zuständen in der einen Reihe bestimmte Erscheinungen der anderen Reihe entsprechen? Das könnte als prästabilierte Harmonie gedacht werden, oder so, daß göttliche Leitung in jedem einzelnen Falle das richtige Verhältnis herstellte. Wir erörtern einen berühmten Spezialfall dieser Harmonie, wenn wir fragen: geht es dem Guten in der physischen Welt regelmäßig gut, dem Bösen aber schlecht? Daß ethisches oder unethisches Verhalten des menschlichen Geistes Folgen in der Naturwelt habe, kann man nur auf Grund jenes allgemeinen Korrespondenzverhältnisses zwischen Geist und Natur behaupten.

Ähnliche Verhältnisse ergeben sich, wenn man nicht auf die allgemeine Natur, sondern auf die speziell *menschliche Natur* reflektiert und diese dann dem menschlichen Geist gegenüberstellt. Ist die menschliche Natur so beschaffen, daß sie doch schließlich nur das Gute erträgt, das Böse aber ausstößt? Wie steht es mit den klugen Strebern, die mit den niedrigen Elementen der menschlichen Natur geschickt rechnen und oft ihr Ziel erreichen? Ehren und Würden werden ihnen zu Teil, während das nicht „strebende" Verdienst leer ausgeht. Liegt das nur an der menschlichen Schwäche, oder ist die Ordnung der menschlichen Naturwelt so beschaffen, daß das Gute, Wahre und Schöne keinen festen Platz in derselben hat?

Es ist nötig zu fragen, ob der Sinn einer *Ordnung* in allen diesen Fällen immer derselbe ist. Wenn Weltordnung im Sinne von Naturordnung genommen wird, so ist sicherlich der Komplex von *Naturgesetzen* gemeint, welcher in dieser Welt Gültigkeit hat. Unter Gesetz aber verstehen wir eine Regel, welche in bestimmten Fällen gilt. Also zum Beispiel: wenn die Substanzen A und B sich berühren, so geschieht unweigerlich das oder das. Das Gesetz ist nicht selbst ein Geschehen, sondern eine Regel des Geschehens.

Wenn man Weltordnung im Sinne von Menschen- *und* Naturwelt nimmt, ändert sich die Bedeutung des Wortes. Es ist nicht die Rede von einer Regel, nach welcher sich das Naturgeschehen und das menschliche

Handeln konstant richteten. Sondern – wie oben dargelegt – die beiden Reihen sind nur in einem Korrespondenzverhältnis gedacht. Die Bewegung in jeder Reihe ist selbständig, aber sie hat Folgen in der andern Reihe. Die Verknüpfung der zwei Reihen erklärt sich nicht aus dem Wesen der zwei Komponenten, sondern nur aus einem *Handeln Gottes*, welches als *permanent* gedacht werden muß. Durch dieses permanente Handeln Gottes wird die betreffende Ordnung aufrecht erhalten. Es handelt sich also um eine *göttliche Ordnung* der zwei Welten. Solches permanente Handeln gehört zur unhistorischen Offenbarung Gottes (s. Die Realität der Gottesidee, S. 36ff.) und muß von der historischen Offenbarung unterschieden werden, welche in der Sendung und Ausrüstung providentieller Persönlichkeiten zutage tritt (Die Realität der Gottesidee S. 51ff.). Das Verhältnis zwischen dem unhistorischen und dem historischen Handeln ruft verschiedene Fragen hervor, auf die wir hier noch nicht eingehen wollen. Doch ist eins zu betonen: Handeln ist auch die unhistorische Offenbarung, aber sie ist kein Drama, hat keinen Anfang und kein Ende, wenn man nicht an Anfang und Ende der Schöpfung denken will.

Den Charakter dieses Handelns, welchen die göttliche Weltordnung trägt, näher zu bestimmen, wird nicht leicht sein. Vorher aber muß die zweifelnde Frage beantwortet werden, ob es denn überhaupt existiert. Ist es denn wirklich so, daß es dem Guten gut, dem Bösen aber schlecht geht? Wir wissen, wie die israelitischen Dichter mit diesem Problem gerungen haben, denn das Glück der Gottlosen war zeitenweise zu evident. Auch das Buch Hiob beschäftigt sich im Grunde mit diesem Problem. Denn wenn es dem Frevler schlecht gehen soll, so muß derjenige, dem es ganz schlecht geht, ein Frevler sein. Hiob geht es sehr schlecht, aber er ist doch kein Frevler; wo bleibt da die Gerechtigkeit des göttlichen Waltens? Solche und ähnliche Erwägungen können dazu führen, den Satz von der moralischen Weltordnung überhaupt aufzugeben; denn zu allen Zeiten erneuen sich die Fälle, mit denen die israelitischen Denker zu tun hatten. Wenn zum Beispiel ein solches Scheusal wie Cesare Borgia einen ehrlichen Soldatentod in einer spanischen Fehde stirbt, so ist dies ein Schlag ins Gesicht der moralischen Weltordnung. Der hätte anders enden müssen, denn ein ehrlicher Soldatentod ist kein Unglück. Hier, wie so oft sonst erhebt sich die höhnische Frage: Wo ist nun dein Gott? — Man weist häufig darauf hin, daß sich Menschen durch Ausschweifungen zugrunde richten. Dies ist kein Beweis der göttlichen Weltordnung. Wer gegen die *Natur* handelt, den zerreibt die *Naturordnung*; wer aber sich nicht gegen die Natur vergeht, kann so schlecht sein, wie er will, die moralische Weltordnung läßt ihn ungestraft. Sie ist offenbar nicht vorhanden. Man möchte sie eine unberechtigte Übertragung menschlicher Justizverhältnisse auf göttliche und kosmische Verhältnisse nennen.

Wir sind mitten in den Problemen der Weltordnung, denn auch von der entgegengesetzten Seite läßt sich manches sagen. Wir wollen darauf nicht eingehen, um der eigentlichen Untersuchung nicht vorzugreifen. Eins aber dürfte aus unseren vorläufigen Bemerkungen erhellen: man muß vor allem die Grundfrage vornehmen, ob ein permanentes göttliches Handeln vorhanden ist, welches das Verhältnis zwischen dem menschlichen Geist und der Natur regelt. Gesetzt auch, es bliebe von den vorher behandelten Fragen manches unbeantwortbar, so kann das getragen werden, wenn nur die Grundfrage erledigt ist.

Gerade die Schwierigkeiten, welche sich entgegenstellen, locken uns, denn sie deuten an, daß hier für die Erkenntnis Gottes etwas zu holen ist. Jedes Element der Erkenntnis Gottes ist ein Stück Befreiung von dem drückenden Weltgefüge. Wir atmen erquickt die Luft des ewigen Geistes.

Erstes Kapitel.
In der Sphäre des objektiven Geistes.

1.

Ein altes Wort sagt: „Ich komme, ich weiß nicht woher, ich gehe, ich weiß nicht wohin, mich wundert, daß ich so fröhlich bin." Das gilt vom Einzelnen, der aus einem Dunkel herzukommen und in ein Dunkel sich zu verlieren scheint. Kurz ist der lichte Raum des Lebens, den er durchmißt, während die endlose Nacht sich vorwärts und rückwärts dehnt. Wir denken gewöhnlich nicht daran, sondern richten uns in dem lichten Raum so behaglich wie möglich ein, daß wir das Unheimliche unsrer Situation vergessen. Werden wir aber einmal aufgerüttelt, so wundern wir uns über uns selbst: wie kann man nur sich seines Leben noch freuen?

Wenn man statt auf den Einzelnen auf die Gesamtheit blickt, so läßt sich Ähnliches sagen. Denn die Anfänge unsers Geschlechts sind uns unbekannt und das Ende gleichfalls; vielleicht wird es einmal zu kalt oder zu warm sein, als daß Menschen auf der Erde leben könnten. Aber das verschlägt den Völkern wenig, die sich an dem hellen Tag der Geschichte so tummeln, als ob ein ewiges Leben auf der Erde wäre. Sie vermögen es, ruhig dahinzuleben, ohne ein Wissen von Gott und ohne ein Wissen von dem Leben nach dem Tode. In Bezug auf beides haben sie einen mehr oder weniger deutlichen Glauben; aber das hebt nicht auf, daß die geistige Anschauung Gottes und des ewigen Lebens fehlt. Wenn sie diese beiden hätten, dann würde auch das Dunkel über der Vergangenheit und Zukunft des Geschlechts gelichtet oder wenigstens erträglicher gemacht sein.

Wer einmal zusammenfassend erwägt, was die Menschheit unter diesen Bedingungen leistet, wird mit staunender Bewunderung auf die ungeheure Summe von Tätigkeiten blicken, welche die Phänomenologie und Ontologie

des menschlichen Geistes zu behandeln hat. Dieselbe Summe von Tätigkeiten kann man auch als den Stoff der Ethik bezeichnen, wenn man diese mit Schleiermacher als „Wissenschaft der Geschichtsprinzipien" auffaßt. Das ist dann keine Moralphilosophie, welche die Menschen ermahnt, gut zu sein, sondern eigentlich Philosophie der Geschichte. Allerdings nicht in dem Sinne, daß sie die Entwicklung der Weltgeschichte erforschte, sondern so, daß sie den bleibenden Hintergrund alles menschlichen historischen Handelns, eben die „Geschichtsprinzipien" zum Gegenstand hat. Was immer und überall die Essenz des menschlichen Handelns ist, das gilt es zu untersuchen.

Man mag über diesen Begriff der Ethik so oder so denken, seine Großartigkeit ist nicht zu leugnen. Namentlich in der Wendung tritt sie hervor, daß Schleiermacher behauptet, die Ethik müsse dreifach behandelt werden, nämlich als Güterlehre, Tugendlehre, Pflichtenlehre. Nicht drei Teile dieser Wissenschaft sollten damit aufgestellt werden, deren jeder ein Stück der Ethik behandelte, sondern der gesamte Stoff der Ethik ist der dreifachen Behandlung fähig und bedürftig. – Wenn man dies kritisch in den verschiedenen Schriften Schleiermachers durcharbeitet, so findet sich, – so scheint uns wenigstens, – daß die Pflichtenlehre ein unselbständiger Anhang der Tugendlehre ist, den man auf sich beruhen lassen kann. Es bleiben nur Güterlehre und Tugendlehre, deren letztere das Ethos unter subjektiv persönlichem, deren erstere es unter objektiv allgemeinem Gesichtspunkt betrachtet. Sie nun sollen sich vollständig decken, sodaß die eine dasselbe wie die andre darstellt, nur eben auf ihre spezifische Weise. Auch das scheint uns nicht völlig erreicht zu sein, denn es gibt gewisse höchste Partien der Tugendlehre, welche der Behandlung als Güterlehre definitiv unzugänglich sind. Ergibt sich das, wenn man innerhalb der Schleiermacherschen Gedankengänge bleibt, wie viel mehr dann, wenn man nur den Gedanken rein als solchen ins Auge faßt. Da besagt er nämlich: man muß bei allem menschlichen Handeln fragen, was wird gehandelt? Was ist der sachliche Inhalt dieser Aktion? Andrerseits muß auf das handelnde Subjekt reflektiert werden, denn die subjektiv persönliche Tat ist nicht ein bloßer Anhang des objektiv sachlichen Inhaltes. So ergeben sich für unsre Untersuchung des menschlichen Geistes und der Natur zwei Teile. Das Verhältnis von Geist und Natur nach der ihm zugrunde liegenden göttlichen Ordnung muß zuvörderst in der Sphäre des objektiven Geistes aufgesucht und dargestellt werden, während das zweite Kapitel sich mit diesem Verhältnis in der Sphäre des subjektiv persönlichen Geistes zu beschäftigen hat.

2.

Um nun die scheinbar unendlichen Massen des menschlichen Handelns übersichtlich ordnen und später ihre göttliche Grundlage verstehen zu können, muß man klassifizieren. Das Zusammengehörige muß aus der Masse

herausgehoben werden; es findet seine Benennung nach dem, was allen Erscheinungen der Gruppe gemeinsam, aber an den höheren besonders deutlich ist.

Eine Erörterung der menschlichen Tätigkeiten darf diejenigen am wenigsten ignorieren, welche jedenfalls vollzogen werden müssen, wenn die Menschen überhaupt leben sollen. Treten uns dabei Jagd und Fischfang zunächst entgegen, so sind sie doch nur bei primitiven Völkern eins und alles, bei entwickelteren Zuständen treten sie in eine Nebenrolle zurück. Den breiten Raum nimmt jetzt das ein, was die Nationalökonomen „produktive Arbeit" genannt haben. Da ist zunächst die Landwirtschaft im weitesten Sinne des Wortes, also auch mit Viehzucht, das Gewerbe mit Einschluß der Industrie, auch der großartigen unsrer Zeit, endlich der Klein- und Großhandel. Dazu mögen noch die häuslichen, meist von Frauen besorgten Tätigkeiten gefügt werden, welche die Konsumtion der von der produktiven Arbeit gelieferten Güter fortdauernd ermöglichen.

Die Gruppe scheint damit in sich abgeschlossen, aber es fragt sich noch, wo wir die künstlerischen Tätigkeiten hinstellen sollen. Ihre gelegentlichen Ausübungen durchziehen bekanntlich alles zivilisierte Leben, und ihre Anfänge zeigen sich im Schmuck der Körper und Wohnungen, in Gesang und Spiel selbst bei barbarischen Völkern. Denken wir aber jeden Zweig dieser Tätigkeiten ausgebildet, so steht das System der Künste vor uns, welches sich neben der produktiven Arbeit wohl sehen lassen kann. Ein innerer Zusammenhang wird sich vielleicht weiterer Nachforschung ergeben. — Unterschieden von den künstlerischen zeigen sich auch die wissenschaftlichen Tätigkeiten. Als das Kind zum ersten Mal den Vater fragte, was hinter dem Walde ist, der wie ein dunkler Saum die heimatliche Flur umgibt, da regte sich der Wissenstrieb. Er entwickelt sich immer weiter, bis er endlich zu dem unermüdlichen Drang des Forschers wird, welcher nicht nur fragt, was da ist, sondern auch warum es da ist, und warum es geschieht. Wie der Dichter vom Forscher sagt: er „sucht das vertraute Gesetz in des Zufalls grausenden Wundern, sucht den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht."

Nehmen wir einmal beide Gruppen: die produktive Arbeit sowie die künstlerischen und wissenschaftlichen Tätigkeiten zusammen, so ergibt sich einige Gemeinsamkeit. Denn in der produktiven Arbeit und in der Kunst handelt es sich immer darum, daß menschliche Gedanken in einen gegebenen Stoff hineingebildet werden. Daß dies in dem einen Falle unter wirtschaftlichem, in dem andern Falle unter ästhetischem Gesichtspunkt geschieht, macht für unsre jetzige Betrachtung keinen Unterschied. Dem gegenüber steht die wissenschaftliche Gruppe als diejenige da, welche die gegebene Wirklichkeit gerade nicht verändern, sondern bloß erkennen will. Sie will eben Gedanken in derselben auffinden. Wie das Auffinden und das Hineinbilden sich ergänzen und tausendfach ver-

schlingen, braucht hier nicht dargelegt zu werden. – Wir sehen in dem ungeheuren Prozeß in eine Bewegung hinein, deren Tendenz – theoretisch und praktisch – auf den Sieg des Gedankens über die bloße Tatsache geht. Darum ist volle Wahrheit in dem herrlichen Worte Rückerts: „Der Zweck der tätigen Menschengilde ist die Urbarmachung der Welt, ob du pflügest des Geistes Gefilde oder bauest das Ackerfeld". Diese Urbarmachung der Welt nennen wir Kultur.

Es ist eine bekannte Tatsache, daß die Beziehungen von Mensch zu Mensch, wie sie sich im kulturlichen Leben entwickeln, bei keinem Volke ganz ohne Regel und Ordnung sind. Bald stärker, bald schwächer machen sich Vorschriften geltend über das, was sein soll, und über das, was nicht sein soll. Wir nennen sie Ordnungen des Rechtes und der Moral. Auf den höheren Stufen versteht man unter den ersteren solche, welche sich nur auf äußere Handlungen erstrecken, und deren Durchführung nötigenfalls erzwungen werden kann. Moralische Ordnungen nennt man sie, wenn sie zwar auch die äußere Durchführung verlangen, aber sich zunächst an die Gesinnung des Menschen wenden.

Auf diese Weise werden nur Handlungen reguliert, die an sich der kulturlichen Sphäre angehören; ob es aber Tätigkeiten gibt, welche Recht und Moral zu ihrem Inhalte haben, ist noch die Frage. Sie werden sichtbar, wenn man erwägt, daß es immer Institutionen sind, von denen jene Regulierung ausgeht. Familie und Sippe, Berufsgenossenschaft, auf höheren Stufen bürgerliche Gemeinde und Staat sind solche Institutionen. Da macht es nun begrifflich keinen Unterschied, ob ein Stammesoberhaupt in patriarchalischer Weise nach dem Herkommen richtet, oder ob nach dem geschriebenen Gesetz eines geordneten Staates Recht gesprochen wird. Nun leuchtet ein, daß in dem letzteren Falle noch weitere Tätigkeiten notwendig sind, welche ebenfalls der rechtlichen Sphäre angehören. Gesetze müssen ausgearbeitet und autoritativ proklamiert werden, und diese Tätigkeit bleibt inhaltlich dieselbe, wenn sie von vielen oder wenigen ausgeübt wird. Außer der richterlichen und gesetzgebenden Tätigkeit bedarf aber jedes staatliche Gemeinwesen noch einer großen Zahl andrer Tätigkeiten, welche man unter dem Namen des Regierens oder Verwaltens zusammenzufassen pflegt. Eine größere oder geringere Fürsorge für die öffentliche Wohlfahrt wird sich auch immer unter denselben finden. Endlich muß sich jeder Staat mit andern Staaten in friedlichen Verkehr setzen und sich gegebenen Falles militärisch verteidigen.

Gehören die genannten Tätigkeiten zunächst der rechtlichen Sphäre an, so ist doch nicht zu leugnen, daß in gesunden Zeiten Familie, Gemeinde und Staat zugleich als Momente der moralischen Ordnung gelten. Hier tritt überall ein inneres moralisches Handeln gleichsam als belebende

Seele von Tätigkeiten hervor, die im Übrigen der rechtliche Sphäre angehören. Eben dies ist manchmal bei politischen Reformbestrebungen zu konstatieren, wenn sie die vorhandene rechtliche Ordnung im Namen der Moral umgestalten wollen. – Unter den zahlreichen Tätigkeiten, welche lediglich der moralischen Sphäre angehören, heben wir nur die Erziehung der Kinder und die Unterstützung der schwachen Mitglieder der Gemeinde und des Staates hervor.

In alle dem ist eine Abneigung spürbar, es mit bloß faktischen Zuständen und Verhältnissen zu tun zu haben; es waltet die Tendenz ob, sich über das bloß Faktische zu erheben. Durch rechtliche und moralische Gestaltung soll dies bloß Faktische ein Höheres werden. Gleichsam eine zweite Welt soll errichtet werden, deren Material menschliche Verhältnisse und Handlungen sind. So ist zum Beispiel die Ehe ein faktisches Geschlechtsverhältnis; indem sie aber rechtlich und moralisch verfaßt wird, bildet sie sich zu einem Grundpfeiler jener zweiten Welt aus. Nicht nur bei der Ehe, sondern auch bei den andern Institutionen herrscht unsagbare Mannigfaltigkeit in der Umgestaltung des Faktischen des rechtlich-moralischen Systems. Man mag sich aussprechen, daß es historische Gestaltungen dieser zweiten Welt gibt, welche von der unsrigen eben so weit abliegen, wie – in der kulturlichen Sphäre – die Geräte und Schmucksachen der Pfahlbautenbewohner von denen der Renaissance.

In dem lichten Raum zwischen dem Dunkel hinter uns und dem Dunkel vor uns hat sich die Menschheit durch das System der kulturlichen und rechtlich-moralischen Handlungen gleichsam angebaut. Dasselbe scheint in sich abgeschlossen. Dennoch regt sich die Tendenz, das Dunkel zu lichten, das Absolute und die eigene Zukunft irgendwie zu erfassen. Es ist – wie oft gesagt worden – eine metaphysische Tendenz, aber nicht unter theoretischem, sondern unter praktischem Gesichtspunkte stehend. Darum reden wir von Religion da, wo in den Menschen die Überzeugung von dem Dasein eines oder mehrerer übermenschlichen Wesen lebt, von denen sie abhängig und denen sie verpflichtet sind. In allen Religionen ist also der geistige Blick des Menschen auf das Gebiet des Übersinnlichen gerichtet, in welchem er es aber nicht mit einem abstrakt Allgemeinen, sondern mit personhaften überirdischen Mächten zu tun hat. An solche Mächte glauben, heißt nicht nur von ihrem Dasein, sondern auch von ihrem lebendigen Verhältnis zu den Menschen überzeugt sein. Dieses Verhältnis ist auf der menschlichen Seite in allen Religionen ein Verhältnis der Abhängigkeit und Verpflichtung, welches daher von den Menschen innerlich und äußerlich vollzogen werden muß. – Offenbar ist es den kulturlichen und rechtlich-moralischen Tätigkeiten gegenüber ein Zusatz, der so gemacht wird. Durch ihn werden sie ebensowohl unterbaut wie über-

baut. Nun haben wir hier nicht zu untersuchen, wie die einzelnen Religionen entstehen, auch nicht, wie die Religion entsteht. Wir nehmen den Zusatz als überall schon gemacht an, betonen aber, daß es ein fremdartiger Zusatz ist. Das Wiederholen und Festhalten desselben gegenüber der Welt der Natur und der Menschen ist der religiöse Glaube. Der Mensch, von seinen irdischen Bestrebungen erfüllt, muß einmal stille stehen und sich die geglaubte Gottheit sowie ihr ganzes Verhältnis zu ihm innerlich vergegenwärtigen. Daß dazu Tätigkeit nötig ist, daran denkt man oft nicht; und doch kennt jedermann den Unterschied zwischen profanen und spezifisch religiösen Simmungen des Gemütes. Auch weiß wohl jedermann, daß es nicht ganz leicht ist, von den ersteren zu den letzteren überzugehen. Folglich ist dies als erste religiöse Handlung zu bezeichnen. Die zweite, unmittelbar sich anschließende, bejaht das religiöse Verhältnis und vollzieht es innerlich, beziehungsweise äußerlich. Dies geschieht in den mannigfaltigen Formen des Gebetes.

Die zwei Tätigkeiten, welche wir in der Sphäre des Individuums konstatieren, zeigen sich in der Gesamtheit da, wo diese als religiöse Gemeinschaft zusammentritt. Diese ist gerade im Akte des Kultus ganz sie selbst, und in jedem Kultus werden sich die zwei Tätigkeiten in vergrößertem Maßstabe finden. Auch die von uns zuerst genannte fehlt wenigstens in den ausgebildeteren Religionen nicht. Die oft sehr umfangreiche Inanspruchnahme aller Künste soll doch nicht bloß die Hingabe der Gemeinde an ihre Gottheit zum Ausdruck bringen, sondern dient auch dazu, die göttliche Seite des religiösen Verhältnisses zu vergegenwärtigen. — Eine Organisation der kultischen Tätigkeiten pflegt sich auf diesem Punkte der Entwicklung von selbst einzustellen, die dann entweder mehr aristokratisch oder mehr demokratisch ausfallen kann.

Manche Religionen haben den Gedanken der Gottheit tiefer und energischer erfaßt und lassen darum auch der menschlichen Abhängigkeit und Verpflichtung eine entsprechende Vertiefung zu Teil werden. Abhängigkeit und Verpflichtung werden da nicht bloß auf die Individuen, sondern auch auf die großen Gruppen der Tätigkeiten und auf ihre Gemeinschaftsformen bezogen. Würde dies je ganz durchgeführt, so würde damit eine vollkommene Theokratie errichtet sein. Auch da übrigens, wo keine theokratische Tendenz obwaltet, hält die Religion gewöhnlich eine spezifische Beziehung zur moralischen Ordnung aufrecht. Wesentliche Elemente derselben stammen oft von ihr, denn die betreffende Gottheit verlangt nicht bloß einen kultischen Vollzug des religiösen Verhältnisses, sondern einen solchen, der sich durch das ganze profane Leben hindurchzieht. Und die Momente der moralischen Ordnung, welche etwa einen profanen Ursprung haben, empfangen dadurch eine höhere Weihe, daß sie jetzt als Gebote der Gottheit gelten. Je energischer dies alles vollzogen wird, um so mehr muß sich die

Tendenz regen, die religiöse Gemeinschaft nicht bloß als Kultusgemeinschaft, sondern als Gemeinschaft des ganzen Lebens zu gestalten. Alles Theokratische kann dabei fehlen, die religiöse Gemeinschaft steht dann doch als *innerlichste zentrale Gemeinschaft* da. Man nennt sie nur auf dem Boden des Christentums „Kirche", könnte diese Bezeichnung aber überall da anwenden, wo sich die religiöse Gemeinschaft in der angegebenen Weise organisiert hat. – Wir begegnen in der Geschichte sehr mannigfaltigen Versuchen, die Kirche und die kirchlichen Tätigkeiten zu organisieren. Zahlreiche Analoga für die bei der rechtlichen Ordnung genannten Tätigkeiten treten da hervor: zum Beispiel müssen gesetzgebende, verwaltende, richterliche Tätigkeiten in gewissem Sinne auch hier ausgeübt werden. —

Noch müssen wir darauf aufmerksam machen, daß in der Religion eine Tendenz ist, auch das *„Dunkel vor uns"* ihrer Beleuchtung zu unterstellen. Nicht nur die monotheistischen, sondern auch manche polytheistischen Religionen kennen einen Himmel für die Guten, eine Hölle für die Bösen. Es scheint die Ansicht wenigstens der monotheistischen Religionen zu sein, daß sowohl der einzelne Mensch, als auch die ganze „Kirche" erst in der überirdischen Existenzform vollendet wird.

Erlaubt nun der gewonnene Überblick über die religiösen Tätigkeiten ein Urteil über die Grundtendenz, welche sich in allen Äußerungen der Religion regt? Diese unausgesprochene Tendenz würde in den höchsten Gestaltungen am klarsten, aber auch in den niedrigsten immerhin noch erkennbar sein. Es ist die *metaphysische* Tendenz, die wir noch genauer charakterisieren müssen. Merkwürdig, daß die Menschen sich so wenig mit dem bloß Faktischen begnügen können! Geistige Anschauung Gottes und des ewigen Lebens haben sie nicht, folglich ist dies kurze Lebens in dem lichten Raum zwischen Geburt und Tod das einzige für sie vorhandene. Die Welt der Natur und der Menschen ist ihr All. Über diese beiden Fakta aber erhebt sich – hier dunkler, dort heller – die Tendenz, deren Ausarbeitung in dem Bilde des persönlichen vernünftigen Gottes zu Tage tritt. Jetzt hat nirgend das bloß Faktische das letzte Wort, sondern alles ist so, wie es ist, weil es von Gott für gut und vernünftig befunden worden ist. Also hat Vernunft und Güte das letzte Wort. – Wir sind sehr fern von der Meinung, daß sich die verschiedenen Gottesvorstellungen auf dem Wege natürlicher Entwicklung von den untersten (polydämonistischen) bis zu den höchsten geläutert hätten. Aber daß der niedrigste Gott in derselben Reihe der Gebilde liegt wie der höchste, muß als ausgemacht gelten. Und so darf die ganze Religion als letzte Erhebung über das bloß Faktische aufgefaßt werden.

3.

Läßt man den Blick über das kulturliche, rechtlich-moralische, religiöse Handeln schweifen, so bietet sich von selbst die Auffassung dar, daß sie die Funktionen des menschlichen Geistes sind. Wer wissen will, was der Geist ist, mag dies dreifache Bild, welches wir gezeichnet haben, in sich aufnehmen. Gewiß ist der Mensch auch ein Naturwesen, aber das kommt nicht in Betracht gegenüber der reichen Mitgift, welche er aus oberen Sphären in diese Erdenwelt mitbringt.

Ob sich dies ganz so verhält, ob sich nicht auch die entgegengesetzte These verfechten läßt? Es sind eben doch Bedürfnisse, welche zur Kulturarbeit treiben, denn Befriedigungsmittel müssen gesucht werden. Und wenn Wissenschaft und Kunst nicht unter diesen Gesichtspunkt zu fallen scheinen, so erwäge man, wie viel äußere Bedürfnisse zu ihrem Betrieb bewegen, und wie schließlich ein inneres Bedürfnis des Gelehrten oder des Künstlers der Grund von allem ist. Wo aber Bedürfnisse und Befriedigungsmittel sind, da ist Natur. Im Reiche der Natur versteht sich alles von selbst. Jedes Lebewesen muß sich zu erhalten suchen; ist es reich angelegt, so ist dieses Bestreben ein kompliziertes; ist es mit Verstand begabt, so mag es sein Denken anstrengen, um seine Verhältnisse richtig zu verstehen und gedeihlich zu entwickeln. Alles was wir von dem kulturlichen, rechtlich-moralischen, religiösen Handeln gesagt haben, kann man — so scheint es — so auffassen. Es wird dadurch nicht zu etwas Niedrigem und Schlechtem, es wird nur eben so selbstverständlich wie Essen und Trinken. Und so ist es schließlich ein Lebensgesetz, dem der ganze irdische Kosmos gehorcht. Irren wir nicht, so ist es eben diese Auffassung, welche für den feineren Naturalismus charakteristisch ist: der Geist wird nicht geleugnet, aber er gilt als eine Blüte des Naturlebens, nicht als eine selbständige Potenz. Auch außerhalb des eigentlich naturalistischen Kreises treten uns viele entgegen, welche kein höheres Stichwort kennen als eben „Befriedigung."

Indem wir auf die Ausführungen verweisen, welche wir in den „Untersuchungen zu Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes" S. 121 – 144 über das Verhältnis des personalistischen und des sachlichen Lebens gegeben haben, heben wir nur Folgendes hervor: Das, was sich nicht von selbst versteht, also nicht Natur ist, tritt im menschlichen Leben später heraus als das Natürliche. Wo ein Gebot nicht so motiviert ist: du sollst das tun, damit du etwas Bestimmtes erlangst, wo es vielmehr einfach heißt: das sollst du unbedingt — da fängt wie das Ethos, so auch der Geist an. Das sind zunächst einzelne helle Punkte in dem dunklen Gewebe des Naturlebens. Aber sie mehren sich, sie gewinnen unter einander Zusammenhang, endlich stehen sie als ein strahlendes Bild der kulturlichen, rechtlich-moralischen, religiösen Aufgabe da, kurz als Ideal, dem

man unbedingt zu folgen hat. Das Ideal nun verstehen wir als Ausdruck des in dem betreffenden Kreise herrschenden objektiven Gedankensystems.

Charakteristisch für den Geist muß man es nennen, daß die Bewegung von Gedanken ausgeht und die Herrschaft des Gedankens errichten will. Diese Bewegung nun findet die andre, welche von bloßen Tatsachen — gleichviel ob körperlichen oder seelischen — ausgeht, vor. Die Naturbewegung ist in vollem Gang, wenn sich die ersten Ansätze der geistigen Bewegung zeigen, die den Anspruch erheben, die irdische Wirklichkeit zu regieren, welche sonst ganz der Natur angehört. So erscheinen denn die zwei Potenzen verbunden: der Geist und die Natur. Wie nun der Geist nicht aus der Natur abgeleitet werden kann, so auch nicht die Natur aus dem Geist. Wir stehen nicht an, hier das Grundelement der göttlichen Ordnung dieser Welt zu konstatieren: Geist als die Natur bearbeitend, Natur als bearbeitet werdend. Daß sich die zwei Potenzen so zu einander verhalten, ist die Folge eines permanenten Handelns des absoluten Geistes, der sie als auf einander bezogene denkt und will. Aus diesem obwaltenden Verhältnis wird sein geheimes Walten erkannt. Daß dieses Walten wirklich da ist, schließen wir aus der ungeheuren Tatsache, daß der Geist inmitten der Natur nicht untergeht, sondern sich — obzwar mit Schwankungen — siegreich behauptet.

Ebenso offenbart die Anordnung des geistigen Lebens in drei Funktionen eine stabile Gewalt. Es ist nämlich in jeder der drei Funktionen der Trieb zu konstatieren, sich — so zu sagen — als den ganzen Geist zu setzen. Entweder will die Religion alles sein und Staat und Kultur nur als ihre Dependenzen gelten lassen, oder der Staat erstrebt die gleiche Omnipotenz, oder endlich die Kulturgemeinschaft will alles in ihre mehr flüssigen Bildungen auflösen. Aber solche Einseitigkeiten behaupten sich nicht auf die Dauer, sind überhaupt nicht auf der ganzen Erde herrschend, immer wieder dringt die Dreiheit siegreich durch. Auch das ist uns ein Tatbeweis für jenes geheim fortgehende Walten Gottes.

Wie sich die ganze Ordnung von Geist und Natur zu dem Gegensatz von Gut und Böse verhält, muß jetzt gefragt werden, denn identisch sind beide Gegensätze nicht. „Gut" ist es, wenn das menschliche Ich davon überzeugt ist, daß kulturliche, rechtlich-moralische, religiöse Arbeit der Menschen sein soll. Es ist sein innerster Glaube, daß Kultur, Recht, Religion unbedingte Mächte sind; dieser Glaube verbindet sich mit der Festhaltung der jedesmaligen historischen Auffassung derselben. „Gut" drückt so das richtige Verhältnis des subjektiven und des objektiven Geistes aus. Man kann freilich historisch gegebene Auffassungen im Glauben reformatorisch zerstören; dann hält man eben den Glauben, daß jene drei sein sollen, fest, man ändert nur die historische Auffassung. Das Leitmotiv des ganzen Verhältnisses ist immer: „ich diene". — Anders bei dem

Bösen. Die unbedingte Geltung der Kultur, des Rechtes, der Religion wird da geleugnet. Am meisten bei den beiden Letzteren, aber auch die Erstere bleibt nicht unangetastet, sofern Wissenschaft und Kunst lediglich als technische Mittel für öffentlichen oder privaten Nutzen betrachtet werden. An die Stelle des Gehorsams wird durchgängig die Selbstsucht gesetzt, und das Verhältnis des subjektiven und objektiven Geistes geradezu umgekehrt. Nicht „ich diene", sondern „ich herrsche" ist da das Leitmotiv. Wie mannigfach abgestuft das auftreten kann, ist bekannt genug, die Einheit des Prinzips hält doch alles zusammen. — Wo die böse Gesinnung stark und ausgebreitet ist, da entstehen die inneren Verwirrungen und äußeren Katastrophen im Leben der Völker. Manchmal sind wahre Paroxysmen der Bosheit zu konstatieren. Solchen Erscheinungen gegenüber gilt das Wort des Dichters: „Und ob dir oft auch bangt und graut, als sei die Höll' auf Erden, nur unverzagt auf Gott vertraut, es muß doch Frühling werden". Gottes Weltordnung setzt sich doch immer wieder durch, und das Böse vernichtet sich allmählich selbst. Nur daß es ziemlich langsam dabei zugeht, als müßte auch das Böse seine Zeit haben. Daher kommt es nun, daß die Reaktion der Weltordnung gegen das Böse selten den Eindruck einer Strafe macht, welche den Frevler schleunig niederschmettert, sondern mehr den eines siegreichen Kampfes zwischen dem guten und bösen Prinzip. Und die Zeit, wo das Böse ausgerottet werden kann, ist noch nicht da; alle Siege des Guten haben daher etwas Provisorisches.

4.

Wir fassen zusammen. Unter Voraussetzung der Realität des absoluten Geistes (s. die Schrift: „Die Realität der Gottesidee") stellen wir als göttliche Weltordnung dies fest, daß der Geist in seinen drei Funktionen neben der Natur existieren und sie beherrschen soll. Dieses Grundgesetz der irdischen Menschenwelt wird durch permanentes göttliches Handeln aufrecht erhalten. Das gilt auch dem Bösen gegenüber, doch ist dabei zu berücksichtigen, daß der menschlichen Freiheit ein Spielraum gelassen ist, innerhalb dessen sie sich ausleben kann, und daß alles, auch der Sieg des Geistes seine Zeit hat, welche „erfüllt" sein muß, ehe er eintreten kann. —

Es macht einen erhebenden Eindruck, wenn man sich vergegenwärtigt, daß das göttliche Handeln für die Weltordnung Jahrtausend um Jahrtausend ununterbrochen fortgeht. In diesem Handeln wird nirgends ein andres Ziel sichtbar außer der Aufrechterhaltung der Grundordnung. Diese mag zeitweise Krisen unterworfen sein, sie stellt sich immer wieder her. In den Stürmen der Völkerwanderung, in den Gräueln des Mongolenkrieges, in den Kämpfen Napoleons um die Weltherrschaft: immer steht sie wie die Sonne am Himmel oder tritt doch hinter dem Gewölk siegreich

hervor. Wie die Ordnung der Natur konsequent dieselbe bleibt, so auch die der Menschenwelt; ein Element, welches vorwärts triebe, sodaß die ganze Ordnung auf eine höhere Stufe gehoben würde, scheint in ihr zu fehlen.

Mit dieser Gleichmäßigkeit hangt ein andres Moment zusammen: die großartige Gleichgültigkeit gegen das Individuum. Wenn ein Individuum schlecht ist, nicht Mitarbeiter in der Arbeitsgemeinschaft für den Sieg des Geistes werden will, so kann es durch ein andres ersetzt werden. Keines ist unentbehrlich. So sind auch die Völkerindividuen bloße Werkzeuge, gute oder schlechte; sie unterliegen derselben Behandlung wie die einzelnen Persönlichkeiten. Immer kommt es darauf an, daß die bestimmten sachlichen Zwecke in der Menschheit erfüllt werden; Kultur, Recht, Religion sollen in der Menschheit sein, gleichviel durch welche Völker. Sie sind alle nur Arbeiter und werden nach den Resultaten ihrer Arbeit geschätzt, und wenn sie dieselbe geleistet haben, können sie gehen; es liegt nichts daran, was sie für ihre Person geworden sind.

Diese Betrachtung gibt viele Eindrücke wieder, die man von der historischen Wirklichkeit empfängt, aber sie ist offenbar einseitig. Darum leitet sie zu der andern Betrachtung unter dem Gesichtspunkt des subjektiv persönlichen Geistes hinüber, die wir oben (S. 188) angekündigt haben.

Zweites Kapitel.

In der Sphäre des subjektiven Geistes.

Vorbemerkung.

Für manche philosophischen Systeme ist der höchste Begriff der des Absoluten als der Identität des Idealen und Realen, oder des Geistes und der Natur. Von diesem Grundbegriff aus entfaltet sich das System der irdischen Gestaltungen, welche eben nach dem verschiedenen Verhältnisse von Geist und Natur abgestuft sind. Dies ist in unserm System nicht der Fall. Das Absolute ist uns nicht die Identität von Geist und Natur, sondern lediglich der absolute Geist, welcher Begriff aber — in ausgeführter Gestalt — nicht am Anfang, sondern am Ende unsrer spekulativen Arbeit steht. Das Erste, wozu wir von der gewöhnlichen Weltansicht herkommend gelangen, ist die Unterscheidung von Geist und Natur, das Zweite ist der Gedanke der Weltordnung. Geist soll neben der Natur bestehen als sie bearbeitend: das ist der bis jetzt bekannte Inhalt der Weltordnung.

Wenn man diese Weltordnung, die wir am Schlusse des ersten Kapitels in großen Zügen charakterisiert haben, im einzelnen Menschen aufsuchen will, was muß man da tun? Man zerteile die Menschheit nicht in Völker, sondern in Individuen und setze in jedem derselben die gleiche

Grundordnung wie in der Menschheit. Das Individuum ist Mikrokosmos, weil es die Bestandteile des Ganzen in demselben Verhältnisse in sich trägt. Allerdings ist dieses Verhältnis bei den Bösen ein verkehrtes, aber sie sind Ausnahmen, nicht Regel. Bei den Übrigen ist einer wie der andre, also auch ersetzbar durch jeden andern. Die ganze Betrachtung sub specie individui erscheint ziemlich unfruchtbar, da jedes Individuum mit seiner Repräsentation der Weltordnung nur ganz kurz vorhanden ist. Dann treten wieder andre mit der gleichen Repräsentation an die Stelle. Der vollkommene Unwert der Person und der absolute Wert der Sache wird so im Strom des menschheitlichen Lebens geoffenbart. Darum halte man sich an die Menschheit, nicht an die vergänglichen Individuen, welche den Eintagsfliegen mit Recht verglichen werden können. War es doch immer ein Zeichen des Verfalls, wenn die Philosophie anfing, subjektiv zu werden und das Individuum zu betonen, während die Blütezeiten sich mit den objektiven Mächten beschäftigen. –

1.

So berechtigt das Dargelegte ist, so kann man doch nicht so schnell mit dem Individuum fertig werden. Denn von Seiten des objektiven Geistes wird auffallend viel Mühe auf die Gewinnung des menschlichen Ich verwendet. Bei der Kurzlebigkeit und Unwichtigkeit desselben hätte es nahe gelegen, es entweder unbeachtet zu lassen, wenn es nicht gleich folgen will, oder aber es einfach zu zwingen. Beides geschieht nicht. Die objektiven Gedanken, welche in einem Kreise von Menschen leben, kristallisieren sich zu Imperativen und stehen fordernd dem Ich gegenüber, aber sie zwingen nicht, sie wenden auch nicht den sanften Zwang einer Drohung an. Rein auf ihre sachliche Richtigkeit vertrauend, zeigen sie einfach dem Ich den Weg. Wenn nun solche respektvollen Anstalten zur Gewinnung des kurzlebigen Individuums gemacht werden, so kommt es offenbar nicht bloß auf die Produkte seiner geistigen Arbeit, sondern auch auf den Arbeiter selbst an. Durch den Gehorsam wird das Ich etwas, was es sonst nicht ist, ein selbständiger Mittelpunkt des geistigen Lebens. So erst wird der Geist des Individuums als seine Natur bearbeitend gesetzt und somit die ganze Weltordnung im einzelnen Menschen wiederholt.

Als eine Aussprache der Weltordnung läßt sich auch die „Zusage" auffassen. Bei schweren Imperativen ergeht nämlich eine leise, aber deutliche Stimme: „es wird gehen" (Die Realität der Gottesidee S. 39 und 40). Es ist die Zusage des absoluten Geistes, daß das menschliche Ich, wenn es dem Gebot folgt, nicht erliegen werde. Dem Gebot gehorchend, sich also als persönlichen Geist beweisend, wird es siegreich sein über die Natur. Dem kurzlebigen, scheinbar unwichtigen Individuum wird die Zusage gemacht, daß es dennoch Geist sei und als solcher designierter Herr der Natur. In jedem Menschen, von dem noch nicht gilt: „dein Sinn ist zu, dein Herz

ist tot", ergeht diese geheimnisvolle und doch so einfache Mitteilung. Gerichtet an das konkrete Individuum, gilt sie doch dem allgemein menschlichen Wesen desselben, dem menschlichen Geist als solchem. So kurz die Menschen leben, so gibt es für sie doch einen Punkt ihrer Lebensbahn, wo das Mysterium der göttlichen Weltordnung in ihnen Gestalt gewinnt. Da leuchten sie gleichsam als helle Punkte in dem dunkeln All der Natur.

In diesen Fällen wird die menschliche Natur des Individuums in den Dienst des Geistes genommen, und der allgemeinen Geistigkeit gehört auch der Inhalt des jedesmaligen Gebotes an. Davon heben sich andre innere Erlebnisse kenntlich ab. Es handelt sich da um den ganzen Lebensweg, den man einschlagen soll; Schwierigkeiten türmen sich empor; man möchte wohl den oder den Weg gehen, aber man hat keine Zuversicht, wenn nicht ein bestimmtes Gebot Gottes ergeht. So bestimmt müßte es sein wie das bekannte: „du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!" — Nun ist der Weg, den man gehen möchte, derjenige, welcher der natürlichen Eigenart zusagt. Es würde also das herauskommen, daß die natürliche Eigenart ein Gebot wäre, welches der Geist aufstellt. Kann das geschehen? Allerdings nicht, aber die natürliche Eigenart kann eine Hindeutung sein auf die Eigentümlichkeit der geistigen Anlage. Dieselbe bedarf zu ihrer Entfaltung jetzt eben dieser Betätigung; der einzuschlagende Weg ist notwendig, wenn der in Frage kommende persönliche Geist wirklich er selbst werden soll. Er soll nicht nur Kultur, Recht, Religion produzieren helfen, sondern auch für seine Person in einer der drei Arten des geistigen Lebens eine Gestaltung annehmen, die in sich wertvoll und unersetzlich ist. Hier kann nicht ein andrer für ihn eintreten, sondern es würde dem All der Geister etwas fehlen, wenn nicht auch dieser Geist in seiner eigentümlichen Gestalt da wäre. — Wenn nun in solcher Lage eine innere Stimme ertönt: „mache dich auf, gehe diesen Weg", so steht dieselbe in Analogie mit der gewöhnlichen Zusage. Beidemale wird erklärt, daß „es gehen wird", und beidemale wird die Entscheidung und Durchführung schwer. Ist doch etwas unter den Gesichtspunkt eines heiligen Soll gestellt worden, was sonst dem individuellen Belieben oder der genialen Betätigung überlassen bleibt. Es hat dem Prinzip der Eigentümlichkeit viel geschadet, daß die Romantiker es vielfach nur im Sinne eines genialen, aber ganz naturhaften Individualismus auffaßten. Nur Schleiermacher erhebt sich in seinen „Monologen" darüber, wenn er auch die romantische Ausdrucksweise noch hat. Und dann kann bei seinem Standpunkt nicht so hervortreten, daß das Instrument der Ethisierung oder der Vergeistigung eben das Soll ist. Was so geboten werden kann, ist gut und geistig, was nicht geboten werden kann, ist nur Natur. —

2.

Man kann nicht verkennen, daß die Individualzusage nicht so häufig vorkommt wie die allgemeine Zusage. Aber man möge bedenken, wie ernsthaft viele Menschen ringen müssen, bis sie ihren richtigen Lebensweg gefunden haben. Dabei handelt es sich freilich oft nur um eine ungünstige Lage der Dinge, um widerwärtige Verhältnisse, die der natürlichen Eigenart des Menschen keinen Raum zu lassen scheinen. Dennoch leuchtet ein, daß hier nicht bloß die natürlichen Kämpfe spielen, sondern daß es sich in der Tiefe um die Anerkennung handelt, welche die geistige Eigentümlichkeit des Menschen fordert. Es kommt vielleicht nicht bis zu der ausgesprochenen Individualzusage, aber die Bewegung ist da, die zu derselben führt. Sofern dies wirklich der Fall ist, insofern können wir alle diese Erscheinungen als zu derselben begrifflichen Reihe gehörig zusammenfassen. Sie erfordern eine etwas eindringendere Untersuchung. —

Was wir natürliche Eigenart nennen, macht oft den Eindruck eines aus einem Zentralpunkte quellenden Lebens, ist aber doch eigentlich nicht so beschaffen. Der Mensch besitzt von den durchschnittlichen seelischen und körperlichen Gaben und Anlagen die einen reicher, die anderen spärlicher. Keineswegs sind alle Menschen für den Kampf des Lebens gleich ausgerüstet. Denn ein in groben oder feinen Formen sich vollziehender Kampf ums Dasein ist es, in den sie durch die Geburt eintreten. Auch in unserm rechtlich und moralisch sehr geordneten Leben ist es nicht wesentlich anders. Das „ôte—toi, que je m'y mette" klingt überall durch. Offenbar spielt hier das Böse eine wichtige Rolle, aber doch ist das Ganze nicht lediglich daraus zu erklären. Es ist der Gesichtspunkt der Quantität, unter welchem das menschliche Dasein steht, und so lange er regiert, muß jener Kampf währen. Ein Mehr oder Weniger von Gaben und Anlagen, eine mehr oder weniger geschickte Anpassung derselben an die Verhältnisse; man setze die so beschaffenen Menschen in einen Verkehr mit einander, und sie können — so zu sagen — beim besten Willen nicht ganz friedlich neben einander leben. Solcher Kampfeszustand besteht unter der göttlichen Weltordnung, wie wir sie im ersten Kapitel dargelegt haben. Ist es unter diesen Umständen nicht ganz begreiflich, wenn in tieferen Gemütern eine Sehnsucht sich regt nach einem Leben, welches nicht nur frei ist vom Bösen, sondern auch von allen quantitativen Unterschieden? Dann wäre „es eine Lust, zu leben."

Ein Unterpfand, daß solche Sehnsucht dereinst gestillt werden wird, ist übrigens schon in diesem Leben gegeben. Wir müssen uns nämlich aussprechen, was in dem Prinzip der Eigentümlichkeit alles gegeben ist, welches durch die Individualzusage seine göttliche Sanktion erhalten hat. Wo Eigentümlichkeit etabliert ist, da hört das gewöhnliche Verhältnis von Allgemeinheit und Exemplar auf. Das Allgemeine, die Art, hat in diesem

Verhältnis die Merkmale des Typus, an ihm haben die Individuen als Exemplare Teil. Indem nun dieses Verhältnis von Art und Exemplar aufhört, fallen nicht etwa die Individuen beziehungslos auseinander, sondern jedes wird eine eigene Art. Nicht mehr ist der ganze Reichtum in dem Allgemeinen, die Armut im Individuum, sondern das Individuum wird jetzt ein — so zu sagen — gefülltes, ein eigener Typus. Damit fällt nun der quantitative Gesichtspunkt weg; jeder als eigener Typus ist unentbehrlich, ergänzt sich mit den andern, hat aber immer selbständige Bedeutung. Es ist kein Grund mehr vorhanden, weshalb die Individuen sich drängen und stoßen sollten, denn es regiert lediglich der qualitative Gesichtspunkt. Statt der gleichgültigen Summe, welche die unter einem Art- oder Gattungstypus vereinigten Individuen bilden, steht jetzt das Reich der eigentümlichen Geister als Zusammenhalt derselben da. In diesem Reich gibt es wie keinen Kampf ums Dasein, so auch keine soziale Frage.

Das alles ist mit dem Prinzip der Eigentümlichkeit gegeben und regt sich mit, wo dieses Prinzip anerkannt ist. Strahlend schwebt es über den tiefen Bewegungen der eigentümlichen Geister, einen andern Weltzustand vorausbildend, welcher sofort Gegenwart wäre, wenn das Böse und der quantitative Gesichtspunkt nicht wären. Da diese beiden aber wuchtig da sind, so spielt immer noch die natürliche Eigenart und das ganz gewöhnliche Leben die entscheidende Rolle. Es sind nur die Silberblicke im Leben der Geister, wo die Eigentümlichkeit aufgeht und die göttliche Sanktion empfängt. Und nicht nur die individuelle Vollendung wird da vorausgeschaut, sondern auch ein universeller Zustand, in welchem die verhängnisvolle Quantität und damit die Veranlassung zum Bösen fehlt. — Solcher innerer Reichtum der individuellen Geister verbürgt, wenn eine vernünftige Weltordnung ist, die Unsterblichkeit derselben. Das in der irdischen Existenz nur Angebahnte muß in andrer Lebensform zu adäquater Darstellung gelangen.

3.

Inwiefern ist nun in dem dargestellten Komplex geistiger Bewegungen eine allgemeine Ordnung? Der Sinn aller Weltordnung ist der: Geist soll sein; er soll die Natur bearbeiten. Das wird nun auf das Individuum angewendet, und darum heißt es jetzt: in diesem Menschen soll der Geist über die Natur herrschen. Wie ernsthaft das gemeint ist, zeigt sich zunächst darin, daß das menschliche Ich dringlich aufgefordert, aber nicht gezwungen wird. Wenn dann das Ich ob der Schwierigkeit des Unternehmens zaudert, ergeht die Zusage: „es wird gehen". Aber es zeigt sich, daß dieselbe noch einer Ergänzung bedarf. Es soll nicht bloß der in allen gleiche Geist zur Arbeit für die geistige Sache aufgerufen werden, sondern dieser konkrete Geist soll seine Aufgabe lösen, als ein eigentümlicher. Darum vollendet die

Individualzusage das Ganze der hier in Frage kommenden Bewegungen. Der individuelle Geist soll nicht bloß dienen und arbeiten, sondern zugleich ein Selbstzweck sein im Reiche der eigentümlichen Geister. Ohne daß die Ausführungen unsers ersten Kapitels irgendwie alteriert würden, erhebt sich hier eine höhere Schicht göttlichen Handelns.

Diese höhere Schicht ist dadurch charakterisiert, daß das göttliche Handeln bestimmt auf einen konkreten individuellen Geist gerichtet ist. Derselbe soll sein als Herr seiner Natur. Er hat zuerst die Zusage empfangen, daß das schwere Werk der Pflichterfüllung ausführbar ist, und nun eröffnet ihm die Individualzusage den Eintritt in ein Reich eigentümlicher Geister. Immer besteht die erste Schicht göttlichen Handels fort; sie ist die notwendige Vorstufe, aber über sie erhebt sich die zweite Schicht. Das Verhältnis der beiden Schichten ist das der Grundlegung und Vollendung.

Nennen wir nun das erste Handeln Gottes unhistorisch, weil es immer unverändert fortgeht, so scheint das zweite auf den ersten Blick als historisch bezeichnet werden zu müssen. Denn es tritt mit der Geburt des Individuums ein und hört mit dem Tode desselben auf. Aber zu gleicher Zeit vollzieht sich dies Handeln in unzähligen Individuen, der Faden reißt nie ab. Insofern ist auch das zweite Handeln ein unhistorisches. – Bedenken wir aber, daß das „Vollenden" im relativen Sinne zu verstehen ist, so wird die Bezeichnung „unhistorisch" zweifelhaft. Das Höchste, was ein Mensch auf dem von der Individualzusage bezeichneten Wege erreichen kann, ist das feste Bewußtsein, seinen individuellen Weg gehen zu sollen und schon lange gegangen zu sein. Der neue menschliche Gesamtzustand bleibt eine prophetische Andeutung. So ist weder der individuelle Geist noch die Gesamtheit fertig. Im Momente des Todes schaut man in eine Fülle neuer Entwicklungen hinein. Da nehmen wir an, daß das göttliche Handeln sich in einer neuen Daseinsform fortsetzt, wo dann die wahre Sonne des Lebens aufgeht. Also wird das „vollendende" Handeln Gottes nur scheinbar durch den Tod unterbrochen. Es beginnt mit der Geburt, aber es endet in einem progressus in infinitum in der Ewigkeit. Am besten wird man es daher als individual historisch bezeichnen.

Der Vollständigkeit wegen mag das universal historische Handeln hier seine Stelle finden. Das ist dasjenige, worauf man zunächst kommt, wenn man nach einem historischen Handeln Gottes fragt. Es vollzieht sich durch Ausrüstung und Sendung providentieller Persönlichkeiten (Die Realität der Gottesidee, S. 70ff.). Die Bezeichnung des universal historischen verdient es sich dadurch, daß durch die providentiellen Persönlichkeiten der allgemeine Stand des geistigen Lebens auf eine höhere Stufe gehoben wird. Das unhistorische Handeln Gottes bleibt dasselbe, aber es zeigt den Einfluß des durch die providentiellen

Persönlichkeiten vertretenen universal historischen Handelns. — So stehen die drei Arten des göttlichen Handelns neben einander, deren Verhältnisse uns später noch mehr beschäftigen werden.

Daß das universal historische Handeln Gottes nur selten auftritt, ist nicht wunderbar. Führende Heroen der geistigen Entwicklung müssen dünn gesät sein. Auffallend ist aber die starke Einschränkung des individual historischen Handelns. Dies Handeln ist durchaus nicht so allgemein wie das unhistorische, welches einfach überall stattfindet, wo Menschen leben. Man möchte daran erinnern, daß schon physiologisch die Differenzierung der Individuen bei den niederen Rassen eine geringere ist. Vor allem ist zu betonen, daß bei tiefer Kulturlage, bei dürftigen Rechtsverhältnissen, bei ganz elementarer Religion die Herausbildung eigentümlicher Geister nur schwer gedeihen kann. Immerhin fehlen auch hier Züge der Eigentümlichkeit nicht ganz. — Mit dem Gesagten ist aber das Moment noch nicht genannt, welches auf allen Stufen des geistigen Lebens eine wesentliche Hemmung des vollendenden göttlichen Handelns darstellt, nämlich das Böse. Ob hoch oder gering entwickelt, immer hindert es den Menschen, ein eigentümlicher Geist zu werden. Ein solcher lebt in Frieden mit seinen Mitmenschen: jeder hat ja seinen individuellen Beruf. Wer aber nur irgendwie böse ist, lebt prinzipiell in Streit mit ihnen, mag er sie äußerlich freundlich oder feindlich behandeln. — Aus allen diesen Gründen ist das individual historische Handeln mehr verhüllt als das unhistorische.

Drittes Kapitel.

Probleme der Weltordnung.

1.

Hinter der bunten Fülle des menschlichen Seins und Geschehens haben wir die drei Arten des göttlichen Handelns als konstitutive Elemente unsrer Weltordnung erkannt. Es wäre nun sehr schön, wenn man sich jetzt über alles Gegebene erheben und im Ätherfluge der Spekulation Gott direkt erfassen könnte. Wie nehmen sich die drei Arten des Handelns aus, wenn man sie vom Innern des absoluten Geistes aus betrachtet? Das ganze Innenleben Gottes müßte klar und deutlich vor uns liegen, und aus dem Begriffe des absoluten Geistes müßte sich alles entfalten lassen, was zum Wesen und Wirken Gottes gehört. Aber uns ist die geistige Anschauung Gottes versagt, und ohne solche Anschauung vermag das reine Denken nichts auszurichten. Darum wenden wir resignierend den Blick von jenen Höhen hinweg und lenken ihn auf das, was wir haben.

Was ist denn „gegeben?“ Sehen wir ab von der untersten Stufe der sinnlichen Erfahrung, wo es bedeutet, daß ein Gegenstand unsern körperlichen Sinnesorganen wie dem seelischen Empfinden, beziehungsweise

Vorstellen, gleichermaßen wuchtig gegenwärtig ist. Eine höhere Art des Gegebenseins ist die historische. Taten und Schicksale der historisch bekannten Völker, wie sie uns die historische Wissenschaft vermittelt, sind unserm Denken gegenwärtig. Das ist so zwingend wie die sinnliche Anschauung, und doch ist es ein rein geistiger Vorgang. Als Versuch einer Erklärung des also Gegebenen ist nun die Theorie des dreifachen göttlichen Handelns von uns aufgestellt worden. Die Handlungen selbst sind nicht gegeben, aber sie werden aus der Konfiguration des historisch Gegebenen erschlossen. Man bleibt noch in dieser mittleren Region, erhebt sich noch nicht in die reine Transszendenz, wenn man die drei Arten des göttlichen Handelns unter einander vergleicht und ihre Verhältnisse untersucht. Immer ist dabei unser Denken unten und sucht Einheit und Unterschied der drei Arten des göttlichen Handelns aufzufassen, nie konstruiert es von oben her. — Wesentliches Erfordernis dieser schwierigen Untersuchung ist, daß man den Inhalt jeder Art genau bestimmt hat. Dies mag nun in der gegenwärtigen Schrift rücksichtlich des unhistorischen Handelns und rücksichtlich des individual historischen Handelns einigermaßen erreicht sein, dagegen stehen wir rücksichtlich des universal historischen Handelns noch weit an Einsicht zurück. Daß es ein solches Handeln gibt, ist ein Satz der Lehre von der Weltordnung, aber was es als seinen jedesmaligen Inhalt bringt, das gehört nicht in die Lehre von der Weltordnung, sondern in die Philosophie der Geschichte. Wenn nun ihre Probleme im Wesentlichen gelöst wären, so würde dies selbstverständlich auch der Lehre von der Weltordnung zu Gute kommen. Die nie vollendbare Erkenntnis Gottes zählt zu ihren letzten Problemen das Verhältnis des Bleibenden und des Wandelbaren in Gott. Aber dies alles liegt für uns noch in der Ferne und gehört jedenfalls nicht in den Rahmen dieser Schrift über die Elemente der göttlichen Weltordnung.

Dagegen gehören die folgenden Fragen ganz hierher. Der Sinn der Weltordnung ist: Geist soll sein, soll die menschliche und nichtmenschliche Natur beherrschen. Dazu muß die Natur eine ursprüngliche Beziehung zum Geist haben; sie muß als Objekt seiner Arbeit gedacht und gewollt sein. Die Arbeit braucht gar nicht leicht zu sein, sie kann nur sehr allmählich gelingen, aber sie muß siegreich sein. Wo einmal der Sieg errungen ist, da muß die Natur als gezähmte gleichsam auf eine höhere Stufe gehoben sein. Rückfälle sind nicht ausgeschlossen, aber sie sind nur vorübergehend. Anders steht es in den Fällen, wo ein Unwetter über die blühenden Fluren heraufzieht. Hier hat sich nicht menschlicher Leichtsinn an Vulkanen oder an gefährlichen Küsten angesiedelt, hier leben die Menschen mit Fug und Recht im Besitz ererbter, längst der Kultur unterworfener Güter. Da zerstört ein Sturm und ein Hagelwetter in kurzer Frist die herrlichsten

Pflanzungen, und man wird an das Dichterwort erinnert: „denn die Elemente haſſen das Gebild' der Menſchenhand". Und das alles — wie geſagt — nicht an abgelegenem unkultiviertem Ort, ſondern mitten in unſrer mitteleuropäiſchen Kulturwelt. Soll man annehmen, daß in der Atmoſphäre eine feindliche Macht waltet, die von Zeit zu Zeit ſiegreich hervorbricht und ihrem Haſſe Luft macht? Wir geraten mit ſolchen Annahmen in die völlige Mythologie hinein; darum müſſen andre Wege des Gedankens verſucht werden.

Wo iſt die Weltordnung? So fragen wir bei ſolchen Kataſtrophen. Sie iſt in allgemeiner Geltung, aber in dieſem Falle an einem Punkte ſiſtiert. Man denkt da unwillkürlich an Ariſtoteles zurück, deſſen ὕλη das von der „Form" zu bearbeitende Element iſt, aber daneben auch eine Quelle des Widerſtreites gegen die Form. Jeder Betrachter der ariſtoteliſchen Philoſophie hat ſich noch über dieſen offenbaren Widerſpruch gewundert, aber er muß bei einigem Beſinnen zugeben, daß der auffällige Satz einem tiefen Blick in die Wirklichkeit entſpricht. Die Wirklichkeit iſt eben nicht ganz ſo, wie ſie dem Begriffe nach ſein ſollte. Sehr ähnlich würden wir uns damit begnügen, daß die Natur nicht bloß Werkzeug des Geiſtes, ſondern auch etwas — ſo zu ſagen — für eigne Rechnung iſt. Dies „etwas" aber iſt nicht gut, denn es widerſteht dem Geiſte.

Vielleicht kann man doch noch einen Schritt weiter gehen. Jene Wirbelſtürme und verheerenden Hagelwetter ſind doch nicht willkürliche Äußerungen einer titaniſchen Macht, ſondern Vorgänge, die regelrechte Wirkungen beſtimmter Geſtaltungen der Atmoſphäre und der Erde darſtellen. Sie ſtehen ebenſo unter dem Kauſalgeſetz wie alles andre Naturgeſchehen. Darum entſtehen ſie, wenn ſie den Verhältniſſen nach entſtehen *müſſen*; ſie kehren wieder, wenn ſich die Verhältniſſe wiederholen. Das geſchieht im Laufe der Jahrhunderte oft genug, ſodaß man jene Unwetter als regelmäßig wiederkehrende Erſcheinungen im Leben des Erdkörpers bezeichnen kann. Aus der Idee der Welt als Organ des arbeitenden Geiſtes folgt das nicht, ſo wenig wie die Notwendigkeit des Todes, ebenſo wenig wie die Herrſchaft des quantitativen Geſichtspunktes in der menſchlichen Geſellſchaft, während doch das Prinzip der Eigentümlichkeit ſchon da iſt.

Das alles ſind charakteriſtiſche Merkmale unſrer Welt, während wir auf göttliches Handeln nur das dem Begriffe der Welt Gemäße, nämlich Organ des Geiſtes zu ſein, zurückzuführen haben. So Vieles und Schweres mußte Gott mit in den Kauf nehmen, und die Frage erhebt ſich: *kann* oder *will* Gott nicht anders?

Die erſtere Annahme lehnen wir ab, weil ſie ein Element der Bedingtheit des abſoluten Geiſtes enthält, vielleicht iſt die zweite beſſer. Gott kann ſelbſtverſtändlich die allgemeinen Gedanken der Welt und des Geiſterreiches vielfach auf verſchiedene Weiſe verwirklichen. Jede Verwirklichung

ist nach einem bestimmten Plan vollzogen. Und in den Plan dieser unsrer Erdenwelt kann so und so viel Prozent Übel mitgehören. Gott kann zwar nicht das Böse wollen, wohl aber das Übel, wenn es einem bestimmten Zwecke dient. Nur eine Palästra des Geistes soll die Erde sein, nicht ein Himmel, in dem man ewig wohnen möchte. Weil aber die Menschen oft die Erde als den Himmel betrachten, so werden sie gelegentlich drastisch daran erinnert, daß sie hier keine bleibende Stadt haben. Statt mit einer Palästra kann man die Erde auch mit einem Purgatorio vergleichen, dessen Leiden in einem bestimmten Verhältnis zu den Taten eines früheren Geisterlebens stehen. Indessen bleibe diese Annahme dahingestellt. Palästra, Purgatorio — man kann noch andre Namen ersinnen, welche „diese Welt" nach gewisser Seite charakterisieren, während keine sie ganz erschöpfend bezeichnet. Dies Verhältnis zeugt davon, daß hier wohl ein göttlicher Ratschluß vorliegt, den wir für jetzt nicht ganz enträtseln können.

Nach allem haben wir als Charaktermerkmal unsrer Welt folgendes hervorzuheben. Die göttliche Freiheit äußert sich in der Art, wie er jedem Geisterreiche die ihm bestimmte Welt gibt. Und so ist auch die Art, wie in unsrer Welt die Elemente des Geistes und der Natur zusammengefügt sind, in ihrer konkreten Beschaffenheit ein Ausdruck göttlicher Freiheit. Dann aber verbirgt sich die göttliche Freiheit, und es tritt der Mechanismus der irdischen Natur in seine Rechte. Was in diesem von der Freiheit begründeten Mechanismus einmal liegt, muß sich entfalten, muß zur Erscheinung kommen. Wohl geht das unhistorische göttliche Handeln, welches den Geist in seinem Recht gegen die Natur unterstützt, immer fort, aber der Mechanismus der irdischen Natur vollzieht sich mit strenger Regelmäßigkeit. Seine Stimme ist lauter als die des göttlichen Handelns und wird darum zuerst gehört. Das gilt zumal in unsrer Zeit, die von den Fortschritten der Naturwissenschaft und Technik erfüllt ist. Das naturalistische Weltbild ist die Folge davon, in welchem Gott fehlt oder als immanentes Weltprinzip gedacht wird. Unter der Herrschaft des Weltmechanismus ist es schwer, auf eine andre Ansicht zu kommen, und so müssen sich denn die Anhänger Gottes in dieser doch von ihm gegründeten Welt immer wieder als Toren oder als Vertreter völlig veralteter Standpunkte betrachten lassen. Auch das gehört zur Signatur dieser unsrer Welt.

Tolstoi.

Von Wilhelm Loewenthal.

Mit dem Manne, der am 20. November 1910 auf der kleinen Bahnstation Astapowo die Augen für immer schloß und der dann wenige Tage

später unter den ehrwürdigen Eichen des Waldes von Jassnaja Poljana zur ewigen Ruhe gebettet wurde, ist nicht nur der größte russische Dichter des letzten halben Jahrhunderts dahingegangen, sondern zugleich – wie man wohl ohne Übertreibung sagen darf – die stärkste Persönlichkeit, die das neue Rußland hervorgebracht hat. Über Inhalt und Wert dieser Persönlichkeit gehen die Meinungen heute noch so weit auseinander, daß eine Übereinstimmung der Ansichten, wenn überhaupt je, sicher nicht so bald erzielt werden wird. Die einen sehen in ihm einen Philosophen, der die tiefsten Geheimnisse menschlichen Fühlens und Denkens aufzuhellen gewußt hat, andere – einen Religionsstifter, einen zuverlässigen Führer auf dem Wege zum ewigen Heil; vielen ist er ein gefährlicher Revolutionär, ja ein Anarchist, der darauf ausgeht, jedes staatliche Gebilde aus den Fugen zu bringen; wieder andere halten ihn für einen weltfremden Schwärmer, für einen blinden Fanatiker. Aber was er auch gewesen sein mag, – das Eine fühlt wohl jeder, der sich je ernstlich mit dem Lebenswerk dieses Mannes beschäftigt hat: er war eine sittliche Persönlichkeit. Ein Mann, der ein eigenes, in schweren Kämpfen errungenes Weltbild in der Brust trug, dessen Leben bestimmt war von dem mächtigen, glühenden Willen, sich selbst und seine Mitmenschen frei zu machen von dem Joch überkommener Irrtümer und Vorurteile, zur Tat zu machen, was er als richtig erkannt hatte, ein Mann, dem das persönliche Wohl nichts galt, der das menschliche Leben stets von der hohen Warte erlebter und lebendiger Bruderliebe aus überblickte.

Tolstois Fühlen und Denken war und ist heute noch – trotz der schwungvollen Nachrufe – selbst den meisten seiner Volksgenossen eine fremde, beinahe unbegreifliche Welt. Viel mehr noch uns Westeuropäern. Denn dieses Fühlen und Denken wurzelt zum guten Teil eben in Tolstois Russentum. Wer eine fremde Erscheinung sich näher bringen will sucht gern nach Vergleichen mit bekannten Dingen. Womit vergleichen wir Tolstoi? Zu Lebzeiten des Dichters, während der letzten Jahre seines Lebens, erging es mir wiederholt so, daß wenn ich mir den alten Tolstoi vorzustellen suchte, auf seinem Gute Jassnaja Poljana wirkend, zurückgezogen von der Welt, und doch durch sein Schaffen in ununterbrochener Verbindung mit ihr, – daß dann das Bild eines andern Greises vor meinem geistigen Auge erstand: das Bild des alten Faust. Ich glaube, daß die Verbindung dieser beiden Vorstellungen keine unberechtigte war, daß kaum auf irgend einen andern das Bild des bis ins hohe Alter unablässig strebenden und wirkenden, sich immer neue Ziele steckenden Faust, wie wir ihn aus Goethes Werk kennen, besser paßt als auf diesen unermüdlichen Kämpfer gegen sich selbst und Überwinder seiner selbst: Tolstoi.

Früh schon beginnt Tolstoi-Faust die Wahrheit zu suchen und mit der Wahrheit zu ringen, und wie wenige konnte er sagen:

Habe nun, ach, Philosophie,
Juristerei und Medizin,
Und leider auch Theologie
Durchaus studiert mit heißem Bemühn.

Immer und immer wieder klagt er:

Da steh' ich nun, ich armer Tor,
Und bin so klug als wie zuvor.

Er stürzt sich in das Rauschen der Zeit, in das Rollen der Begebenheit, er wird vom Strudel des Krieges mit fortgerissen, er kostet das geräuschvolle verführerische Leben der großen Welt, er zieht sich aufs Land zurück, wird Gutsbesitzer und sucht in der ländlichen Stille den Genuß des Lebens. Aber immer wieder taucht aus den Tiefen des Bewußtseins die eine große Frage in ihm empor: „Wozu lebe ich? Mein Leben muß doch einen höheren Zweck haben." Das ist ihm keine theoretische, wissenschaftliche Frage. Der Zweifel nimmt von seinem ganzen Wesen Besitz. Tolstoi-Faust lebt diesen Zweifel, er leidet unter ihm, er wird von ihm zu Boden gedrückt.

„Und sehe, daß wir nichts wissen können,
Das will mir schier das Herz verbrennen."

Er wendet sich von einer Wissenschaft zur andern, bei Philosophen und bei Dichtern sucht er Antwort auf seine angstvollen Fragen, aber sein Suchen bleibt ohne Erfolg, und so tief bohrt dieser Zweifel in ihm, daß er dem Selbstmord nahe ist. Er trägt bereits die Schnur in der Tasche, die seinem Dasein ein Ende machen soll.

Aber wie zu Goethes Faust, da er im Begriff ist, die Schale mit dem giftigen Trank an den Mund zu setzen, dringt auch zu diesem Faust die Botschaft:

„Christ ist erstanden!
Selig der Liebende,
der die betrübende,
heilsam und übende
Prüfung bestanden!"

Freilich gewinnt diese Botschaft für Tolstoi-Faust eine ganz andere Bedeutung als für Goethes Faust. Christus, der für die Menschheit leidende und sich opfernde Heiland, der das, was er lehrt, lebt, wird für ihn zum Menschheitsideal, ihm nachzufolgen wird ihm Zweck des Lebens. Die Gestalt Christi wird für ihn der Brennpunkt, in dem alle Interessen zusammenlaufen, und er wird nicht müde, in Wort und Schrift immer wieder auf Christum hinzuweisen, als auf den, dem wir nachfolgen müssen. Christlich leben wird für ihn gleichbedeutend mit sittlich leben, vernünftig leben, natürlich leben.

Der neugewonnene Glaube macht ihn nicht zum Mystiker. Alles Übersinnliche, alles für die praktische Vernunft nicht Faßbare ist seiner durch und durch rationalistischen, klaren, beinahe nüchternen Natur fremd.

„Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt;
Tor! wer dorthin die Augen blinzelnd richtet,
Sich über Wolken seinesgleichen dichtet,
Er stehe fest und sehe hier sich um;
Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm.
Was braucht er in die Ewigkeit zu schweifen!"

Praktische Betätigung des Glaubens, einen sittlichen, vernünftigen Lebenswandel auf Grund der Lehre Christi fordert er von sich und seinen Mitmenschen. Rückkehr zur Natur predigt er, und in harter, schwerer, körperlicher Arbeit, im Verzicht auf Luxus und ästhetische Genüsse, in Abwerfung vieler mit der europäischen Kultur angenommener Äußerlichkeiten zeigt er, daß es ihm mit seiner Lehre Ernst ist. Nicht mit einem Male freilich geht dieser Wandel in Anschauungen und Lebensweise vor sich. Immer wieder erwacht in ihm der alte, das persönliche Glück suchende Mensch, auf vielen Gebieten sucht er Befriedigung, er schafft dichterische Werke, die zu dem Größten gehören, was die Menschheit überhaupt hervorbrachte, aber Familienglück, Ruhm und klingender Lohn sind nicht imstande, sein Streben zu lähmen. Kunst und Dichtung scheinen ihm nicht mehr der besten Kräfte wert, Helena, das Ideal der Formenschönheit, entschwindet Fausts Händen, er steckt seinem Wirken neue Ziele, er stellt sich in den Dienst der Bruderliebe, den Kleinen und Kleinsten unter seinen Nächsten will er helfen, und wie der andere Faust wirkt und schafft dieser Greis auf seiner Scholle für die Andern, für die Menschheit. Goethes Faust erblindet im Alter. Faust-Tolstoi verliert die Fähigkeit, das künstlerisch Große zu erkennen, er vermag in seinen eigenen Werken nicht mehr das Große vom Kleinen zu unterscheiden, und gerade die Werke, um derenwillen er als der Größten einer gefeiert wird, erklärt er für wertlos. Von der Sorge angehaucht, durch ihren Hauch blind geworden, fühlt sich Goethes Faust noch nicht besiegt, sein Lebenstrieb trotzt der Zeit und dem Alter, und während ihm die Lemuren schon das Grab graben, treibt ihn sein Streben zu neuen Taten.

Die Nacht scheint tiefer tief hereinzudringen,
Allein im Innern leuchtet helles Licht,
Was ich gedacht, ich eil' es zu vollbringen.

Und den greisen Tolstoi drängt es, sich immer tiefer in die Erkenntnis seiner selbst und des Gottes, der ihm im Busen wohnt, zu versenken, immer mehr seinen Glauben zur Tat zu machen. „Was ich gedacht, ich eil' es zu vollbringen". Wie im alten Indien die Anhänger des Vedânta, wenn sie die Lebensstadien des brahmacârin, des Schülers, und des grihastha, des Hausvaters, hinter sich hatten, als vânaprastha, als Einsiedler, in den Wald zogen, um dort, fern von den Einflüssen der Mitmenschen, sich auf den Tod vorzubereiten, so verläßt er, schon an der

Schwelle des Todes stehend, Haus, Hof und Familie, um alles Konventionelle, alle aus dem Zusammenleben mit andern Menschen sich ergebenden Konzessionen an das Irdische von sich zu werfen und in der Einsamkeit vollkommen so zu leben, wie es seine Überzeugung und seine Natur von ihm forderten. Er tat diesen Schritt nicht, wie damals, nach seinem Weggang aus Jassnaja Poljana, von vielen behauptet wurde, auf Grund irgend welcher Vorgänge der letzten Zeit, nicht etwa unter dem Eindruck irgend welcher persönlicher Zerwürfnisse, sondern er führte damit einen Gedanken aus, den er seit Jahren mit sich herumtrug, dessen Ausführung er immer wieder hinausschob, bis seine Selbstkritik diesen letzten Schritt von ihm forderte. Briefe, die erst nach seinem Tode bekannt wurden, beweisen, daß einige seiner Vertrauten von diesem Plane wußten. In einem Briefe vom 24. Oktober 1910 bittet er einen Bauern unter Hinweis auf ein früheres Gespräch mit ihm, ihm eine Unterkunft zu besorgen, für den Fall, daß er plötzlich in seinem Dorfe erscheinen sollte. Besonders wichtig aber ist ein Brief, den er im Jahre 1897, also 13 Jahre vor seinem Tode, an seine Frau schrieb. Der Brief kam damals nicht in die Hände der Adressatin. Tolstoi behielt ihn bei sich und schloß ihn ein, sodaß seine Frau erst nach seinem Tode von dem Vorhandensein dieses Briefes erfuhr. Aus diesem Briefe ist zu sehen, daß Tolstoi schon damals, vor 13 Jahren, den Entschluß gefaßt hatte, sein Haus zu verlassen, und zwar wollte er es auch damals heimlich tun, wie er es später tatsächlich getan hat, um sich nicht durch unangenehme Auftritte, Zureden und Verstimmungen beeinflussen zu lassen. In diesem nicht abgesandten Briefe motiviert er seinen Entschluß mit der Notwendigkeit, sein Leben ganz in Übereinstimmung mit seiner Lehre zu bringen, er dankt seiner Frau sehr herzlich für die Liebe und Treue, die sie ihm während der 35 Jahre ihres ehelichen Zusammenlebens erwiesen hätte, und bittet sie, ihm zu verzeihen, daß er ihr durch seinen Weggang Betrübnis verursache.

Es wehen Schauer tragischer Größe um das Leben dieses russischen Faust. Tragisch: denn dieser Mann kämpft sein halbes Leben hindurch gegen sich selbst und gegen das, was seine Zeitgenossen als das Große in ihm erkennen, und er bewirkt durch diesen Kampf, daß er, dessen erste Werke von der ganzen zivilisierten Menschheit als künstlerische Offenbarungen aufgenommen wurden, am Abend seines Lebens von vielen kaum mehr ernst genommen wird, daß die Menschen, zu denen er redet, nicht denselben Weg gehen wie er, daß das, was er der ganzen Menschheit zu sagen sich berufen fühlt, nur von einer kleinen Schar gläubig entgegengenommen, von den meisten andern aber als greisenhafte Schrulle, als eigensinnige Verranntheit abgetan wird.

Was ist nun das Resultat dieses tragischen Lebens und was ist denn im Grunde genommen das eigentliche Wesen dieses ungewöhnlichen, seltsamen Mannes?

Zwei Seelen wohnen in der Brust Tolstoi-Fausts: Tolstoi der Dichter und Tolstoi der Prediger. Und hier heißt es durchaus: Und keine will sich von der andern trennen. Jener — der Verfasser solcher aus tiefster Menschenkenntnis und genialer Kraft der Anschauung geborener Schöpfungen wie der wunderbar zarten halb-autobiographischen „Lebensstufen" (Kindheit — Knabenzeit — Jugend), des gewaltigsten historischen Romans, den die Weltliteratur kennt — „Krieg und Frieden", dieses riesigen Gemäldes des russischen Volkes und der russischen Gesellschaft um das Jahr 1812, der unvergleichlichen Ehetragödie „Anna Karenina". Dieser: der russische Rousseau, der unentwegte Rufer des „retournons à la nature", der Prediger unbegrenzter christlicher Bruderliebe, der Verkünder der Lehre vom Nichtwiderstreben.

Die angeführten epischen Werke — Lebensstufen, Krieg und Frieden, Anna Karenina — stammen aus der ersten Schaffensperiode Tolstois. Aber sie weisen schon deutlich auf die Lebensanschauung und die sittlichen Forderungen des ältern Tolstoi hin, und es ist nicht schwer, den Zusammenhang zwischen ihnen und den didaktisch-philosophischen Werken der zweiten Periode aufzudecken. Schon hier fühlen wir den tiefen sittlichen Ernst des Verfassers, seinen unerbittlichen Wahrheisdrang, seine bis zur Selbstverleugnung gehende Menschenliebe.

In seiner Lebensführung unterschied sich Tolstoi während dieser ersten Periode nicht wesentlich von seinen Standesgenossen. Nachdem er aus dem Krimkriege zurückgekehrt war und den Militärdienst quittiert hatte, lebte er in Jasnaja Poljana, verwaltete sein Gut, jagte, spielte — und zwar leidenschaftlich, sodaß er wiederholt hohe Summen verlor — und hatte überhaupt die Gewohnheiten des richtigen russischen grandseigneur. Schon damals freilich wurde er hier und da seinen Standesgenossen und der Regierung etwas unbequem. So als Friedensrichter, — er verwaltete dieses Amt nur kurze Zeit und wurde in dieser Eigenschaft heftig angegriffen, weil er fast immer für die Bauern gegen ihre Gutsherren Partei nahm —, vor allem aber in seiner pädagogischen Tätigkeit. 1849 gründete Tolstoi in Jasnaja Poljana eine Schule für die Dorfkinder, die mit Unterbrechungen bis 1862 bestand. Organisation und Unterrichtsmethode in dieser Schule wichen von dem Üblichen und Hergebrachten stark ab. Jeder Zwang sollte vermieden werden, die Kinder sollten nur das lernen, was sie von selbst aufnehmen. Der Unterricht baute sich hauptsächlich auf Fragen der Schüler an den Lehrer auf. Tolstoi nahm diese pädagogische Tätigkeit sehr ernst. Er unterrichtete selbst (unter Assistenz einiger Lehrer und Studenten) und verfaßte selbst Lehr- und Lesebücher für seine Schüler. Um seine theoretische Kenntnis der Pädagogik zu vertiefen und die vorhandenen Theorien und Methoden kennen zu lernen, widmete er der pädagogischen Literatur ein eifriges Studium, und auf seinen Auslands-

reisen war es das Schulwesen, das in erster Linie seine Aufmerksamkeit auf sich zog. Auf Grund der Erfahrungen, die er in seiner Schule machte, gab er eine pädagogische Zeitschrift „Jassnaja Poljana" heraus, mit dem Motto: „Du denkst zu schieben, und du wirst geschoben."

Das Neue in der Organisation der Schule von Jassnaja Poljana und manche der Ansichten, die in der Zeitschrift geäußert wurden, lenkten die Aufmerksamkeit der Aufsichtsbehörde auf Tolstois pädagogische Tätigkeit und führten zu einer Überwachung und schließlich zu einer Haussuchung. Zwar wurde kein direkter Versuch gemacht, in den Betrieb der Schule von Jassnaja Poljana einzugreifen, aber durch die geschilderten Vorgänge war ihm die Schule verleidet, und er stellte selbst seine erzieherische Tätigkeit ein.

1862 verheiratete sich der damals 34jährige Tolstoi mit einem jungen Mädchen deutscher Abstammung, Sophie Behrs, der Tochter eines Moskauer Arztes. Es war eine Liebesheirat, und es folgten einige Jahre tiefen, friedlichen Familienglücks und ruhigen künstlerischen Schaffens. In dieser Zeit entstanden mehrere seiner bedeutendsten Werke, darunter auch der Roman „Anna Karenina", der in mancher Beziehung als ein Übergang zu den Werken der 80er und 90er Jahre aufgefaßt werden kann. Die ethischen Anschauungen Tolstois treten hier noch schärfer hervor als in den vorangegangenen Werken.

1876 war „Anna Karenina" vollendet. Tolstoi war damals beinahe 50 Jahre alt. Um diese Zeit begann in ihm der Prozeß, der sich schon lange vorbereitet hatte, der jetzt seine Stellung zu seiner Umgebung und zu seinen eigenen Werken von Grund aus veränderte und aus dem Künstler einen Prediger machte. Die quälenden, brennenden Fragen, die ihn schon früher beschäftigt hatten, zunächst aber hinter seinem Schaffenstrieb, seiner Freude am literarischen Erfolg, seinem Familienglück zurückgetreten waren, sie nehmen jetzt von seinem ganzen Wesen Besitz und lassen ihn nicht mehr los. Seine neue Stellung zum Christentum läßt ihn Alles mit neuen Augen ansehen. Alle Werte untersucht er von neuem, jeder Tradition geht er mit schonungsloser Konsequenz zu Leibe. Der Staat, die Kirche, die Schule, der Besitz, das Gerichts- und Strafverfahren, der Patriotismus, der Krieg, die Ehe, die politischen Kämpfe und die Kunstanschauungen der Gegenwart — alle diese Dinge werden von ihm auf ihr Verhältnis zur Lehre Christi geprüft, und unbeirrt von der Kritik der Parteien zeigt er auf allen Gebieten die tiefe Kluft zwischen dem Bestehenden und dem christlichen Ideal. „Erkennen wir in Christo unsern Führer", sagt er, — „so ist es auch unsere selbstverständliche Pflicht, nach seiner Lehre und nach seinem Beispiel zu leben. Und er lehrt klar und deutlich: Ihr habt gehört, daß gesagt ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage Euch: Liebet eure Feinde, segnet, die euch fluchen, tut wohl

denen, die euch hassen, bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen." Die Hauptstelle aber der ganzen Bergpredigt und damit des ganzen Neuen Testaments werden für Tolstoi die Worte: „Ihr habt gehört, daß da gesagt ist: Auge um Auge, Zahn um Zahn. Ich aber sage Euch, daß ihr nicht widerstreben sollt dem Übel." Diese Worte enthalten nach Tolstois Ansicht die Quintessenz der ganzen Lehre Christi, sie geben erst den andern Stellen der Bergpredigt ihren Sinn, von diesen Wort hat jeder, der die Bergpredigt ernst nimmt und wirklich als Christ leben will, auszugehen.

Ich zitiere einige besonders charakteristische Sätze aus Tolstois Buch „Worin besteht mein Glaube?" Dort ist zu lesen: „Der Satz, daß man dem Übel nicht widerstreben solle, ist dasjenige, was der ganzen Lehre Christi ihren Zusammenhang gibt, — jedoch nur dann, wenn man diesen Satz nicht als einen bloßen Spruch versteht, sondern als eine Regel, als ein für alle gültiges Gesetz. Dieser Satz ist gewissermaßen der Schlüssel, der hier Alles aufschließt. Aber er schließt natürlich nur dann, wenn man ihn ins Schlüsselloch steckt. Sagt man, daß die Befolgung dieses Satzes ohne übernatürliche Hilfe unmöglich ist, so vernichtet man dadurch die ganze Lehre. Eine Lehre, aus der man die eigentliche Grundlage herausgenommen hat, der man das genommen hat, was überhaupt erst alle Einzelheiten zu einem Ganzen verbindet, muß natürlich als eine unmögliche Lehre erscheinen. Die Ungläubigen erklären sie geradezu für töricht, und anders kann das auch gar nicht sein. Unlängst las ich das fünfte Kapitel des Evangeliums Matthäi zusammen mit einem gelehrten Juden, einem Rabbiner. Fast bei jedem Satz sagte der Rabbiner: „Das steht auch im Alten Testament", oder: „Das steht auch im Talmud". Als wir aber zu dem Vers kamen, der vom Nichtwiderstreben handelt, da sagte er nicht: „Das steht auch im Talmud" oder „Das steht auch im Alten Testament", sondern er fragte mich lächelnd: „Und befolgen das die Christen? Bieten sie die andere Backe dar?" Ich konnte nichts antworten, umsomehr als mir bekannt war, daß gerade zu jener Zeit die Christen nicht nur ihre Backen nicht zum Streich darboten, sondern im Gegenteil selbst die Juden auf beide Backen schlugen. Aber ich wollte gern wissen, ob etwas Ähnliches im Alten Testament oder im Talmud zu lesen ist, und ich fragte ihn danach. Er sagte: „Nein, das ist sonst nirgends zu lesen. Aber sagen Sie mir, befolgen die Christen dieses Gesetz?" Und ich konnte die Frage nicht bejahen".

Indem Tolstoi nun auf Grund des Satzes, daß man dem Übel nicht widerstreben dürfe, jede Gewalt, in jeder Form, auf jedem Gebiet, für unchristlich und unsittlich erklärt, kommt er im Einzelnen zu Schlußfolgerungen, die den herrschenden Anschauungen von den Beziehungen der Menschen zu einander so sehr zuwiderlaufen, daß es kein Wunder ist, wenn für viele der Tolstoi der letzten 30 Jahre nichts weiter ist als ein un-

klarer Schwärmer, ein blinder Fanatiker. Das letztere ist er nun ganz gewiß nicht. Er hat nie den Versuch gemacht, eine Gemeinde zu gründen, seine Ansichten als die alleinseligmachenden irgend jemand aufzudrängen. Wie weit er davon entfernt war, etwas wie ein fanatischer Sektengründer zu sein, das zeigen viele Stellen in seinen Briefen. So schreibt er im Jahre 1903 an einen Franzosen: „Mein Glaube stimmt mit dem Ihrigen nicht überein, aber ich rate Ihnen nicht, Ihren Glauben zu lassen und meinen anzunehmen; ich weiß, daß das ebenso unmöglich für Sie ist, wie Ihre physiologische Natur zu ändern, Geschmack zu finden an dem, was sie anekelt, und umgekehrt. Darum rate ich Ihnen, ja, ich verpflichte Sie, an Ihrem Glauben festzuhalten und ihn mehr auszuarbeiten, wenn er fortschreiten kann. Der Mensch kann nur an das glauben, wozu er durch die Einheit aller Kräfte seiner Seele geführt wird. Jeder von uns sieht die Welt und ihr Prinzip durch das kleine Fensterchen an, das er sich selbst geöffnet oder freiwillig gewählt hat. Daher kann es kommen, daß der Mensch, der undeutlich sieht, und dessen Fensterchen nicht klar ist, sich aus eigenem Willen dem Fenster eines andern nähert. Aber jemand, der mit dem, was er an seinem Fenster sieht, zufrieden ist, an ein anderes Fenster rufen, ist ganz unvernünftig, mindestens unhöflich. Wir Alle sehen denselben Gott, wir Alle leben durch seinen Willen, und wir können, wenn wir ihn von verschiedenen Seiten sehen, sein allgemeines Gesetz erfüllen, einander zu lieben, trotz der Verschiedenheiten unserer Beziehungen zu ihm".

Und im März 1905 schreibt er an einen japanischen Studenten, der sich mit religiösen Fragen an ihn gewandt hatte: „Es ist ganz belanglos, ob man ein Christ, ein Buddhist, ein Anhänger des Konfutse oder Mohameds ist. Es gibt keine äußerliche Autorität, der der Mensch zu glauben verpflichtet wäre, aber jeder muß *seine* Religion haben, d.h. eine vernünftige Erklärung und Bestimmung seiner Lebensaufgabe. Eine solche vernünftige Erklärung des Lebens kann jeder in seiner eigenen Religion finden, in allen Religionen ist diese Erklärung eine und dieselbe. Ihr Inhalt ist: der Mensch ist ein Diener der höchsten Gewalt, die wir Gott nennen, und er muß den Willen dieser höchsten Gewalt erfüllen. Dieser Wille *kann* erfüllt werden, er heißt: Liebe. Wer dieses Gebot erfüllt, der kennt kein Übel, weder bei Lebzeiten, noch nach seinem Tode. Diese Wahrheit ist in allen Religionen enthalten: im Brahmanentum, im Buddhismus, in der Lehre des Konfutse und der des Laotse, im Judentum, im Christentum, im Islam".

Tolstoi hat nie zur bloßen Nachfolge aufgefordert, sondern es lag ihm stets daran, zu zeigen, daß nicht nur das Wort Christi die theoretische und praktische Anerkennung des Satzes vom Nichtwiderstreben von uns fordert, sondern auch die Natur und unsere Vernunft. Auch hier fällt für ihn christlich, sittlich, vernünftig und natürlich zusammen. Jede Gewalt,

sagt er, ruft von der andern Seite eine neue Gewalt oder den Versuch einer Gewalt hervor, und so schaffen wir uns selbst, solange wir an der Anschauung festhalten, daß Gewalt mit Gewalt beantwortet werden muß, einen Weg der Leiden und der Schmerzen, der kein Ende hat. Erst dann, wenn die Menschen einsehen, daß es nicht nur sittlicher, sondern auch für sie selbst vorteilhafter ist, der Gewalt keine Gewalt entgegenzusetzen, dem Bösen nicht zu widerstreben, erst dann kann eine Zeit der sittlichen Vervollkommnung der Menschheit eintreten und zuletzt das Reich Gottes auf Erden, von dem Christus spricht.

Wie die Lehre vom Nichtwiderstreben die Grundlage der religiösen und ethischen Weltauffassung Tolstois bildet, so ruhen seine gesamten volkswirtschaftlichen Anschauungen auf der Ansicht, daß jeder Mensch unmittelbar die Früchte seiner Arbeit genießen müsse, daß jede Lebenseinrichtung unsittlich ist, die dazu führt, daß ein Teil der Menschheit durch den andern ausgebeutet wird. Was der Mensch zum Leben in erster Linie braucht sind die Früchte der Erde. Der natürliche Zustand ist der, daß jeder selbst, durch eigene Arbeit, der Erde abgewinnt, was er von ihr zum Leben braucht. Es ist naturwidrig, sagt Tolstoi, daß einzelne mehr Land besitzen, als sie zum Leben brauchen, während andere hungern müssen, es ist naturwidrig, daß es Leute gibt, die für andere das Land bebauen, ohne selbst die Früchte dieser Arbeit genießen zu können, ohne auch nur soviel zu verdienen, als der wirkliche Wert des durch ihre Hände aus der Erde gewonnenen ausmacht. Wie Luft und Licht, so ist die Erde für Alle da. Es ist sinnlos, die Menschen zu scheiden in solche, die ihr Land selbst bebauen, und solche, die von der Landarbeit anderer leben, und es ist erst recht sinnlos, in den letztern eine höhere, vornehmere Klasse zu sehen. Daher ist in den Augen Tolstois die Kultur unsittlich, die die Menschen der Erde entfremdet. Sie ist unsittlich, weil sie unnatürlich ist. Die tätige Bruderliebe, die die Gewalt ausschließt, auf der einen Seite und der Zusammenhang jedes einzelnen mit der allgütigen Mutter Erde, die Alle speist und tränkt, auf der andern Seite —, das sind in Tolstois Weltauffassng die Kräfte, die imstande sind, dem Leben aller Menschen eine gemeinsame Grundlage zu geben, und an die Stelle der Kasten, Völker und Stände, die einander nicht verstehen und sich gegenseitig bekämpfen, eine Menschheit zu setzen.

Von diesem Standpunkt aus — ich habe nur seine wesentlichsten Merkmale festzustellen versucht — hat Tolstoi in den letzten 30 Jahren fast zu allen großen Fragen des Lebens, fast zu allen wichtigen Lebensfragen Stellung genommen, und zwar nicht nur in den diesen Fragen direkt gewidmeten Werken, wie „Worin besteht mein Glaube?“ „Meine Beichte“, „Der Sinn des Lebens“, „Christentum und Patriotismus“, „Was ist Kunst?“ usw., sondern auch in den erzählenden Werken, die in dieser Zeit

entstanden (Kreutzersonate, Auferstehung) und auch in seinen beiden dramatischen Werken, der erschütternden Bauerntragödie „Die Macht der Finsternis" und dem heitern Lustspiel „Die Früchte der Aufklärung" — einer Satire auf die der Natur entfremdeten verschrobenen Vertreter der „Intelligenz". Er hat mit unerschrockener Offenheit die Psychologie und den sittlichen Wert der Ehe aufzudecken gesucht — er denkt über die Ehe im Grunde ebenso wie der Apostel Paulus —, er hat den Patriotismus und den Nationalismus in seiner heutigen Form als unchristlich und unsittlich gegeißelt, weil er anstatt der einigenden Bruderliebe trennende Schranken zwischen die Menschen stellt und der Gewalt neue Wege ebnet, er hat die Frage „was ist wahre Kunst?" zu beantworten versucht und das Meiste von dem, was wir als Kunst anerkennen, abgelehnt, denn ihm ist das Kriterium der wahren Kunst nicht die Fähigkeit, ästhetischen Genuß zu geben, sondern die Kraft, die Menschen sittlich zu bessern. Er hat die politischen Vorgänge in Rußland einer scharfen Kritik unterzogen, er hat die Revolution und die Todesstrafe als menschenunwürdige, entsittlichende Mittel gegeißelt, und damals, als sein unglückliches Vaterland von den furchtbaren Wehen durchschüttelt wurde, aus denen ein neues Rußland geboren werden sollte, als dort der Tod den Acker düngte, der die ersehnte Ernte bringen sollte, da war er der Einzige, der den Mut fand, nach rechts und nach links sein „Du sollst nicht töten!" zu schleudern.

Ich gehe hier nicht auf alle Einzelheiten der Lehre Tolstois und ihrer Anwendung auf den verschiedenen Gebieten des Lebens ein. Aber ich mache den Versuch, die Wurzeln dieser für den Menschen unserer Zeit, und besonders für den Westeuropäer unserer Zeit zweifellos sehr fremdartigen Erscheinung — oder wenigstens einige ihrer Wurzeln — aufzudecken. Diese Wurzeln sind natürlich zunächst im Leben und im Wesen des Dichters selbst zu suchen. Wir sahen ja schon, daß bereits die Werke der ersten Periode im Keime die Anschauungen der späteren Jahre erkennen lassen. Man hat zuweilen angenommen, daß mit dem Wandel, der sich in den 70er Jahren in Tolstoi vollzog, etwas völlig Neues in sein Wesen und seine Anschauungen gekommen sei. Das ist irrig. Dieser Wandel bedeutet keinen eigentlichen „Bruch" — wie Tolstoi selbst irrtümlich und irreführend diesen Vorgang bezeichnet hat, — sondern nur den Durchbruch, das Hervortreten einer bis dahin verborgenen Unterschicht, das Freiwerden bis dahin gebundener Kräfte. Das ist ja im Grunde genommen selbstverständlich, es ist das eigentliche Wesen jeder „Bekehrung". Aber wir dürfen die Wurzeln, nach denen wir fragen, doch noch tiefer suchen. Sie liegen nicht nur im Wesen und in der Entwicklung des Dichters selbst, sondern auch im Wesen und in der Entwicklung des Volkes, dem er angehört. Wir können Tolstoi nicht ganz verstehen, wenn wir vergessen, daß er ein Russe ist.

In Rußland besteht zwischen den oberen und den unteren Schichten

der Bevölkerung ein kultureller Gegensatz, wie kaum in irgend einem andern Lande Europas. Die Weltanschauung der oberen Stände war dort stets in außerordentlich starker Weise von fremden Kulturen und fremden Weltanschauungen beeinflußt. Zuerst stand sie jahrhundertelang fast ausschließlich unter dem Einfluß Byzanzs, von wo Rußland sein Christentum bekam, dann in immer steigendem Maße unter dem Einfluß Westeuropas. Das Denken und Fühlen der niederen Stände blieb davon fast unberührt. So kann man geradezu von dem Vorhandensein zweier Weltanschauungen sprechen: der Weltanschauung der Herrschenden und der Weltanschauung der Beherrschten. Ich wähle absichtlich diese Bezeichnungen, denn zu dem vorhin gesagten kommt als sehr wichtiges ferneres Moment hinzu: die Leibeigenschaft, die ja bis vor 50 Jahren in Rußland bestand und wie man wohl ohne Übertreibung sagen darf, dem ganzen Leben ihren Stempel aufdrückte. Die höheren Stände, denen die Früchte der westeuropäischen Kultur zufielen, waren zugleich die Herrschenden und die Besitzenden, und zwar die nicht nur Grund und Boden sondern auch Menschen besitzenden. Die untern Stände, die Bauern, in fast unberührter Roheit und Einfachheit der Sitten lebend, waren zugleich die Beherrschten, die Unfreien. So wurde für jene das Herrschen und Befehlen zur zweiten Natur, für diese das Dulden, das wehrlose Sichfügen. Die Leibeigenschaft ist geschwunden, aber sie wirkt noch mächtig nach, wie jeder sich überzeugen kann, der einen tiefern Blick in die Lebensverhältnisse dort drüben tut. Und hier, meine ich, muß man den Hebel zum Verständnis Tolstois ansetzen.

Man kann die russischen Dichter nach ihrer Darstellung des Lebens in zwei große Gruppen teilen. Aus den Werken der einen spricht die, ich möchte sagen: kosmopolitische, Lebensauffassung der Herrschenden, aus den Schöpfungen der andern die Lebensauffassung der Beherrschten, und gerade diese Schöpfungen sind es, die wir als die charakteristisch national-russischen empfinden. Zu den Dichtern dieser zweiten Art gehören von den auch bei uns in Deutschland bekannten vor allem Gogol und Dostojewski. Und es muß auffallen, daß diese beiden, Gogol und Dostojewski, zu einer scharfen Ablehnung der westeuropäischen Kultur kamen, fast genau so, wie das später bei Tolstoi der Fall war. Nun waren freilich beide, Gogol und Dostojewski, kranke Männer, sind auch verhältnismäßig wenig mit der westeuropäischen Kultur in Berührung gekommen. Man könnte daher sagen: ihr Protest wiegt nicht schwer. Anders ist es, wenn ein Mann wie Tolstoi, eine gesunde, kraftstrotzende Natur, dazu ein Mann, der die Bildung Westeuropas, westeuropäische Kunst und Wissenschaft, nicht blos vom Hörensagen kennt, sondern sie jahrzehntelang auf sich hat wirken lassen, der einen guten Teil seiner Weltauffassung der Einwirkung der deutschen Philosophie, vor allem Schopenhauer, verdankt —, wenn ein solcher Mann am Abend seines Lebens vor einer Überschätzung dieser Kultur warnt und

die Rückkehr zur Natur predigt. Diesem tief bohrenden Geist entging es nicht, daß die Annahme westeuropäischer Anschauungen und Sitten durch die höheren Stände in Rußland noch keine Kultur für Rußland bedeutet, daß sie ein Fremdkörper im nationalen Leben blieben, von dem das eigentliche volkstümliche Empfinden gänzlich unberührt blieb. Nachdem er sich auf sein Landgut zurückgezogen hatte, lebte er jahrzehntelang in enger Berührung mit den Bauern, und er lernte die russischen Bauern kennen wie wenige andere Russen der höhern Stände. Die trüben, abstoßenden Seiten des russischen Volkslebens blieben ihm nicht verborgen, und man darf nicht sagen, daß er den russischen Bauern idealisiert hat. Er hat ihn wiederholt mit allen seinen Fehlern, mit dem ganzen Schmutz, von dem sein Dasein umgeben ist, dargestellt. Ich brauche blos an die „Macht der Finsternis" zu erinnern. Aber andrerseits glaubte er gerade bei den Bauern zu finden, was er bei den oberen Ständen vermißte: die Unmittelbarkeit und Einfachheit des Empfindens, das Leben im Dienste Anderer, im Dienste der Gesamtheit. Und als das wesentlichste Merkmal dieser Einfachheit des Empfindens, als das, was das Denken und Fühlen dieser Bauern in erster Linie von dem Denken und Fühlen der oberen Stände unterschied, erkannte er ihre Fähigkeit, zu dulden, der Gewalt keinen Widerstand entgegenzusetzen. In dieser Fähigkeit sah er das den oberen Klassen unter dem Einfluß der aufoktroyierten Kultur verloren gegangene Natürliche, das Natürliche, das für ihn zugleich die Grundlage des Sittlichen ist.

Tolstois Lehre vom Nichtwiderstreben und seine Predigt von der Rückkehr zur Natur gehören zusammen. Sie sind aus den russischen Verhältnissen heraus entstanden und müssen aus ihnen heraus verstanden werden. Sie sind der Ausdruck des schmerzlichen Suchens nach einem Ausweg aus der Zerrissenheit des russischen Lebens, des Ringens um eine Lebensauffassung, die imstande wäre, den verschiedenen Gruppen der Bevölkerung das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit, des Einsseins zu geben und die trennenden Schranken zu beseitigen, die die Entwicklung zwischen sie gestellt hat. Diese Schranken aber, meint Tolstoi, sind in erster Linie das Produkt des auf der Gewalt aufgebauten Staates und der mit ihm verbundenen offiziellen Kirche einerseits und der westeuropäischen Kultur, die Kunst und Wissenschaft zu Mitteln der Bereicherung einer Menschengruppe auf Kosten der andern gemacht hat, andrerseits. An dieser Stelle ist es, glaube ich, geboten, vor einem Irrtum zu warnen, zu dem freilich Tolstois eigene Wort leicht verführen. Wie Tolstoi gegen die russische Kirche gekämpft hat, nicht weil er kein Christ war, sondern gerade weil er ein Christ war, weil das in der Bergpredigt aufgestellte Ideal durchaus auch das seinige war, weil er die Lehre Christi von der Nächstenliebe und vom Nichtwiderstreben wörtlich befolgt sehen wollte, so kämpfte er gegen manche Kulturerscheinungen nicht, weil er ein Gegner der Kultur als solcher war, sondern

weil der das Wesen der Kultur und ihre Aufgabe anders, vielleicht tiefer, auffaßte, als die Meisten seiner Zeitgenossen. Gewiß hat er vielfach über Kulturfragen Äußerungen getan, die wir Westeuropäer ablehnen müssen, gewiß stand er in den letzten Jahren seines Lebens in Bezug auf die Frage: „Was ist wahre Kunst? Was ist wahre Wissenschaft?“ auf einem Standpunkt, der für die Meisten ein Verständnis mit ihm ausschloß, und doch steckt in seinen Anschauungen über diese Dinge ein Kern, dem gegenüber wir die Augen nicht verschließen dürfen. Es ist die Warnung vor einer Überschätzung der äußeren Kultur auf Kosten der inneren, des Technischen und Ästhetischen auf Kosten des Ethischen. Und hier liegt, meine ich, über die rein nationale Bedeutung hinaus — die ich oben zu charakterisieren versuchte — der allgemein menschliche Wert der Persönlichkeit, des Lebens und des Werkes Tolstois. „Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne, und nähme Schaden an seiner Seele!“ Die sittliche Vervollkommnung des Einzelnen um der Gesamtheit willen, das ist für Tolstoi der Sinn des Lebens, das Mittel zur Erreichung des Zweckes, um dessen willen wir da sind. Diesen Zweck selbst aber kennen wir nicht und können ihn nicht kennen. Er ist vor uns in der Unendlichkeit verborgen Ihn kann nur Der kennen, der uns in die Welt gesandt hat.

Wir müssen bei der Beurteilung dessen, was Tolstoi über den Menschen und sein Leben gedacht und geschrieben hat, unterscheiden zwischen dem Ideal, das er aufstellt, den Mitteln zur Annäherung an das Ideal, die er vorschlägt, und der Art seiner Argumentation. Seine praktischen Vorschläge sind zum größten Teil nur für wenige annehmbar, weil sie eben aus einer besondern Art der Religiosität entstanden sind, die einen Typus für sich darstellt, neben dem auch andere Formen des religiösen Empfindens möglich sind, — seine Argumentation, so kraftvoll und verführerisch sie an vielen Stellen ist, so sehr sie vielfach durch geschickt gewählte Bilder und überraschende Vergleiche besticht, ist nicht freizusprechen von unberechtigten Verallgemeinerungen und a priori gefaßten Urteilen, — aber das Ideal, das er aufstellt, dem sein Leben und sein Kämpfen gilt, ist unanfechtbar. Es ist der sittliche Mensch, d.h. der Mensch, der das Gute tut und das Böse läßt nicht um irgend welcher äußeren Vorteile willen, auch nicht um irgend einer Autorität willen — welche es auch sein mag —, sondern weil ihn sein eigener Wille und die Erkenntnis seines Daseinszweckes dazu zwingt. Zu diesem Ideal führen uns aber nicht irgendwelche technischen Vervollkommnungen, nicht Vermehrung der Lebensbequemlichkeiten und Lebensgenüsse, nicht diese oder jene staatliche oder wirtschaftliche Entwicklung, sondern die Beseitigung der Irrtümer, welche den wahren Sinn des Lebens verschleiern und verhüllen, und die sittliche Arbeit jedes einzelnen an sich selbst, die Erziehung des Willens zum Guten. Dieses Gute ist die selbstlose Liebe.

„Das Ziel", sagt Tolstoi – „das Endziel des menschlichen Lebens in der zeitlich und räumlich unendlichen Welt kann offenbar dem Menschen in seiner Beschränktheit nicht zugänglich sein. Aber der Sinn des menschlichen Lebens, das heißt: weshalb er lebt, und was er zu tun hat, muß dem Menschen unbedingt verständlich sein, ebenso verständlich, wie dem Arbeiter in einer großen Fabrik seine Bestimmung verständlich ist." Diese Worte stehen in dem Büchlein „Der Sinn des Lebens." Und in diesem selben Büchlein, einige Seiten weiter, heißt es: „Ich lebe, um den Willen dessen, der mich ins Lebens gesandt hat, zu erfüllen. Sein Wille besteht aber darin, daß ich meine Seele bis zur höchsten Stufe der Vollkommenheit in der Liebe entwickele und dadurch zu der Begründung der Einigkeit zwischen den Menschen und allen Wesen beitrage."

Die Zweckbestimmtheit im religiösen Glauben.

Von Otto Leo.

Der menschliche Geist betätigt sich in zwei Richtungen: als Aufnahme und Verarbeitung äußerer Einwirkungen in das Bewußtsein und als Gegenwirkung der im Ich-Bewußtsein zusammengefaßten inneren auf die äußere Wirklichkeit. Jene Betätigungsweise einheitlich aufgefaßt, ist die „Erkenntnis", diese „der Wille"; beider werden wir uns bewußt in der Mannigfaltigkeit und Abstufung der Gefühlserregungen, welche die zugehörigen Vorgänge in der inneren Wirklichkeit kennzeichnen. Im Erkennen und im Willen werden wir uns des geistigen Wirkungsvermögens, im „Gefühl" der diese begleitenden inneren Zuständlichkeit bewußt.

Wenngleich erkennen und wollen unlöslich mit einander verbunden sind, so daß wir nicht erkennen können ohne zu wollen und kein Wille ohne Erkenntnis sein kann, lassen sich beide Betätigungen doch insoweit sondern, als die eine im Vergleich zur anderen im Bewußtsein zurücktritt; in der reinen Erkenntnis der Wille, im leidenschaftlichen Wollen die Erkenntnis; dort verlieren die den Willen beherrschenden Faktoren, Lust und Unlust, Neigung und Abneigung, hier die Elemente der Erkenntnis, Wahrnehmungs- und Urteilsvermögen den bestimmenden Einfluß auf die Geistes-Betätigung.

Die Gewißheit, das Ziel geistigen Wirkens, kann demgemäß gewonnen werden: entweder durch die erkennende Tätigkeit allein, also unabhängig von der Beeinflussung durch wünschen, begehren und fürchten, oder durch die volle Übereinstimmung mit diesen Elementen der Willensbestimmtheit; jenes ist die Gewißheit des „Wissens", diese die Gewißheit des „Glaubens."

Das Wissen und der Glaube gelten zunächst der Wirklichkeit der Erfahrung, wie sie durch die Sinneswahrnehmung vermittelt und gestaltet

wird. Die Erfahrung gibt jedoch überall nur bedingte Wirklichkeit, bedingt durch die Begrenztheit und Eigenart der Sinnesfunktionen und durch die wechselnden inneren und äußeren Lebenszustände, deren Ausgleich das Ziel der Erfahrung ist. Je mehr hierbei der Einfluß der Willenselemente zurücktritt, um so wertvoller wird das Wissen, um so größer die Gewißheit, die es gewährt; um so mehr wird das Ergebnis Wissenschaft unter tunlichster Ausschaltung des Glaubens.

Der menschliche Geist begnügt sich indeß nicht mit der bedingten Wirklichkeit der Erfahrung; indem diese Bedingtheit auf eine unbedingte Wirklichkeit hinweist, richtet sich die Geistestätigkeit auf diese. Auch hier bieten sich zur Erlangung von Gewißheit die beiden Wege: der reinen Erkenntnis unter Ausschaltung aller Willensbestimmtheit und des Zusammenwirkens von Erkenntnis und Wille zu voller Übereinstimmung; jenen Weg verfolgt die „Philosophie" mit der Aufsuchung unbedingter Erkenntniswerte, diesen der „religiöse Glaube" in dem Streben der Verwirklichung unbedingter Wirklichkeit im Bewußtsein.

Indem Philosophie und religiöser Glaube, beide, auf das Unbedingte gerichtet sind, berühren sie sich vielfach. Wäre es möglich, das Unbedingte im menschlichen Geiste erschöpfend zu erfassen, so müßten beide Wege zu dem gleichen Ergebnis führen; denn das Unbedingte kann nur eines sein; in der Mehrheit bedingt eins das andere. Für die Philosophie bleibt das Unbedingte eine niemals in der Erfahrung gegebene, niemals seiende, eine allezeit seinsollende Wirklichkeit, eine Vernunftforderung. Hier bildet nicht die Erkenntnis des Unbedingten selbst, sondern das Streben danach die Aufgabe der Geistestätigkeit. Das ist eigentlich nicht als Zweckbestimmtheit zu bezeichnen; denn unter Zweck begreifen wir die Vorstellung eines durch den Willen tatsächlich zu verwirklichenden Zustandes oder Geschehens.

In der Philosophie stützt sich die Gewißheit auf die Widerspruchslosigkeit des konsequenten, klaren, logischen Denkens, im religiösen Glauben hingegen auf die mit der vollen Einheit von denken und wollen verbundene Gefühlserregung, welche die Philosophie auszuschalten bestrebt ist. Weil dies keineswegs Jedermann gleich möglich, ist zumeist die gegenseitige Beeinflussung der Philosophie und des religiösen Glaubens unvermeidlich und hierbei die individuelle Geistesveranlagung maßgebend.

Völlig getrennt sind jedoch die Gebiete, auf denen einerseits der religiöse Glaube, andererseits die wissenschaftliche Erkenntnis allein Gewißheit zu geben im Stande sind. Konkurrenz und Widerspruch können nur dann eintreten, wenn die Wissenschaft sich auf die jenseits aller Erfahrung liegende unbedingte Wirklichkeit richtet und unbedingte Erkenntniswerte geben, der religiöse Glaube aber die bedingte Wirklichkeit der Erfahrung in sein Gebiet einbezieht und Lehren oder Gesetze für diese aufstellen will, somit beide gegen ihre Zweckbestimmtheit handeln.

Da der religiöse Glaube Erkenntnis und Wille zugleich ist, keine Erkenntnis zwecklos und der Wille immer zweckbestimmt ist, muß auch der religiöse Glaube zweckbestimmt sein.

Der Zweck kann Willensbestimmtheit, er kann auch Erkenntnisbestimmtheit sein; im ersteren Falle ist die Willensbetätigung, im anderen Fall ist das auf das Wissen gestützte Urteil das Mittel der Verwirklichung. Der Zweck als Willensbestimmtheit besteht in der Vorstellung der Befriedigung eines individuellen Bedürfnisses; der Zweck als Erkenntnisbestimmtheit gilt einem äußeren, objektiven Zustande oder Geschehen, dessen Verwirklichung sich unabhängig vom Willen vollzieht. Hier handelt es sich um einen Erkenntnis-, dort um einen Willensakt. Nun setzt allerdings jeder Erkenntnisakt Willenserregung und jeder Willensakt auch erkennende Tätigkeit voraus, aber doch nur im Sinne notwendiger Mitwirkung, nicht im Sinne der Bestimmung der vorgestellten Endwirkung.

Unerschütterliche Gewißheit des religiösen Glaubens kann nur da bestehen, wo Erkenntnis und Wille in ihrer Zweckbestimmtheit völlig übereinstimmen; jedes Auseinanderweichen hebt die Gewißheit auf und vermindert die Kraft des Glaubens.

Ist die Erkenntnis dem Willen überlegen, so wird der Glaube in gleichem Maße zum Wissen und die Verwirklichung des Unbedingten im Wissen gesucht, wo sie doch nicht gefunden werden kann. Wir bezeichnen diese Glaubensbestimmtheit nach ihrer besonders ausgeprägten Erscheinungsform als „Aberglauben."

Ist im Glauben der Wille stärker als die Erkenntnis, so wird das Bewußtsein der Unbedingtheit der Willensbestimmtheit zum Endzweck, wie solcher niemals erfüllt werden kann, weil sich der individuelle Wille im Leben dauernd nicht durchzusetzen vermag. Die stark ausgeprägte Erscheinungsform dieser Glaubensbestimmtheit ist der „Wahnglaube."

Im letzteren Falle gilt die Zweckerfüllung nur, oder doch überwiegend, dem Ich-Bewußtsein. Dieses nimmt die Verwirklichung unbedingter Wirklichkeit für sich selbst in Anspruch und ordnet die Ergebnisse der Erkenntnis dem eigenen Willensbedürfnis unter. Das Ich ist nicht nur Ausgangspunkt, sondern auch Ziel und Wertmesser der Zweckbestimmung. Es entsteht der Wahnglaube mit der Forderung ausschließlicher Berechtigung, mit seiner Unduldsamkeit, die sich bis zum Haß der Andersgläubigen steigern kann. Scheinbar kann solche Glaubensbestimmtheit sehr wohl auf äußere, objektive Wirklichkeit gerichtet sein, aber nicht dieser erwächst durch den Willensakt der Wert der Unbedingtheit, sondern der Vorstellung der Befriedigung des subjektiven Bedürfnisses, welches den Willensakt auslöste. Im Ichbewußtsein selbst soll Unbedingtheit verwirklicht, dieses soll von seiner Bedingtheit in Zeit und Raum befreit werden durch die Gewißheit, Vollbringer unvergänglicher, uneingeschränkter Wirklichkeitswerte zu sein.

Im anderen Falle tritt das Ich in der Zweckerfüllung zurück gegenüber der objektiven Wirklichkeit und den in dieser als unbedingte erkannten Werten, denen sich das Ich ein- und unterzuordnen hat. Das Ich ist hier lediglich Ausgangspunkt, nicht jedoch Ziel und Wertmesser der Zweckbestimmung. Der Glaube wird so zum Aberglauben an die Vorstellbarkeit oder an die begriffliche Bestimmbarkeit unbedingter Wirklichkeit, an die Möglichkeit diese mit den Sinnen bezw. mit dem Verstande erfassen zu können.

Bei geringerer Tiefe und Selbständigkeit der Geistestätigkeit werden hierbei Lehre, Erziehung und der Einfluß überlieferter Glaubensbestimmtheit hinreichende autoritative Macht entfalten, Glaubensgewißheit zu geben. Der selbständigere Geist wird die Glaubensgewißheit aus der lebendigen Gefühlsbewegung schöpfen, welche die vermeintliche Ergreifbarkeit des Unbedingten mit Sinnen und Verstand erregt. Autoritätsglaube und Mystizismus sind die hauptsächlichsten Gestaltungen des Glaubens, welcher die unbedingte Wirklichkeit einseitig in der Objektivität sucht und als Wissen findet; Fernhaltung des auf selbständiger Erkenntnis beruhenden Zweifels, bezw. Selbstverneinung und schwärmerische Hingabe an die mit der Glaubensbetätigung verbundene Gefühlserregung werden die kennzeichnenden Erscheinungsformen sein.

Weil im Wahnglauben das Unbedingte Objekt des Willens, im Aberglauben Gegenstand der Erkenntnis ist, wird die Glaubensgewißheit durch einseitige Entfaltung der entsprechenden Geistes-Anlage den wechselnden Einwirkungen der Lebensgemeinschaft gegenüber aufrecht erhalten; demzufolge wird im Wahnglauben die Entfaltung der Erkenntnis durch die subjektive Willensbestimmtheit, im Aberglauben hingegen werden Erkenntnis und Wille durch die subjektive Gefühls-Bestimmtheit beherrscht.

Vollkommen kann der Zweck des religiösen Glaubens: Verwirklichung des Unbedingten im Bewußtsein allein durch die völlige Übereinstimmung der subjektiven und der objektiven Wirklichkeit erfüllt werden. Diejenige Glaubensbestimmtheit, welche auf der Übereinstimmung des Willens und der Erkenntnis als gleichwertiger Faktoren geistigen Wirkens, auf dem Einssein von Subjekt und Objekt im Glauben, beruht, begreifen wir als den „echten Glauben".

Dem echten Glauben ist das Unbedingte weder allein Gegenstand der Erkenntnis, noch allein Objekt des Willens, sondern das Wesen der Wirklichkeit, welches sich ebenso wie in der gegenständlichen Welt, auch im Geiste des Gläubigen offenbart, hier an das Ich-Bewußtsein, dort an Zeit und Raum gebunden. Die Befreiung von diesen Schranken der Individualität und der sinnlichen Erfahrung ist der die subjektiven und die objektiven Bewußtseinselemente in sich vereinigende Zweck. In der Gewißheit des echten Glaubens erlischt die Unterscheidung von Erkennen und Wollen in der Einheit des Geistes.

Der echte Glaube kann garnicht den Anspruch der alleinigen Rechtgläubigkeit erheben, nicht unduldsam sein, weil er alles individuelle Fürsichsein einerseits als nur unvollkommene Wirkungsform des Unbedingten bewertet, das eigene wie das fremde, andererseits in allem das Wirken des Unbedingten erkennt.

Weil der echte Glaube nicht nur als Erkenntnis Gewißheit, sondern als Wille auch Betätigung fordert und die Kraft des Willens mit Klarheit der Erkenntnis wächst, den Keim unbedingten Wirkungsvermögens in sich zu tragen, so wird er weder im Mystizismus, noch in Selbstverneinung und in schwärmerischer Hingabe an die Gefühlserregung, sondern in der vollen Entfaltung und rückhaltlosen Betätigung des im Glauben zweckbestimmten Willens seine Befriedigung suchen.

Die praktische Glaubensbetätigung freilich bleibt auch für den echten Glauben auf die bedingte Wirklichkeit der Erfahrung als ihr Betätigungsmittel angewiesen und wird sich im Bewußtsein teils als Erkenntnis, teils als Wille darstellen. Demgemäß wird als Zweck bald die Erfassung des Unbedingten als objektive, aber über Zeit und Raum erhabene Wirklichkeit, bald die Befreiung des Willens von der Bedingtheit durch die subjektive Bestimmtheit, in den Vordergrund treten. Wie aber die unbedingte Wirklichkeit nur eine sein kann, so wird der echte Glaube, als Streben nach ihrer Verwirklichung, jedes Auseinanderweichen seiner beiden Betätigungsrichtungen und jeden Widerspruch zwischen objektiver und subjektiver Gewißheit als täuschenden Schein und zu überwindende Unvollkommenheit bewerten, die in dem einen Zweck, das Wesen des Unbedingten einheitlich zu ergreifen, ihre Auflösung finden.

Dem steht freilich die Erfahrungstatsache gegenüber, daß die Glaubensbetätigung sehr viel mehr Erscheinungen darbietet, die in die Richtungen des Wahn- und des Aberglaubens fallen, wie solche, die dem echten Glauben zuzurechnen sind. Liegt darin nicht der Hinweis, daß dem echten Glauben eine Zweckbestimmtheit zu Grunde liegt, deren Erfüllung zumeist über die Kraft des menschlichen Geistes hinausgeht? Wie soll im Bewußtsein, dem Produkt begrenzten Wahrnehmungs- und des beschränkten Urteilsvermögens und der Sonderung von Subjekt und Objekt, also lauter Faktoren der Bedingtheit, die Verwirklichung unbedingter Wirklichkeit möglich sein? Aus der durch das Streben des Geistes zum Unbedingten gegebenen Gewißheit unbedingter Wirklichkeit folgt noch nicht die Tatsache der Verwirklichung derselben im individuellen, in Raum und Zeit begrenzten Bewußtsein. Die Unmöglichkeit, das Unbedingte einerseits objektiv als ein seiendes zu erfassen, andererseits subjektiv in der zeitlich und räumlich bedingten Individualität, in der Persönlichkeit, als ein werdendes zu erschöpfen, leuchtet ein, zeigt indeß zugleich die Forderungen, welche dem Bestande des echten Glaubens aus seiner Zweckbestimmtheit erwachsen.

Das Unbedingte kann nicht vorgestellt werden, nicht Inhalt einer immer zeitlich und räumlich bestimmten Vorstellung sein, es kann auch nicht als Begriff erfaßt werden, denn der Begriff setzt Vorstellungen voraus, aus denen er gebildet wird. Der bewußte Geist kann das Unbedingte nur als Idee, als Forderung seinsollender, im Sein niemals zu erschöpfender Wirklichkeit widerspruchsfrei in sich aufnehmen; es kann nicht Besitz oder Wissen der Wahrheit in der Zeit, es muß alle Zeit Streben nach Wahrheit sein.

Aus der Unmöglichkeit der Erfassung des Unbedingten im persönlichen Fürsichsein folgt, daß es im objektiven wie im subjektiven Sinne nicht an die Vorstellung oder den Begriff der Persönlichkeit gebunden werden darf. Die Persönlichkeit in ihrer zeitlich-räumlichen Bestimmtheit kann im objektiven Sinne nur Symbol der Beziehung auf das Subjekt des Glaubens, im subjektiven Sinne nur als in der Zeit begrenzter Träger des Strebens zum Unbedingten gelten; ihr Wert ist danach zu bewerten, wie sie dieses Streben zu fördern vermag. Das nun erfordert, ebensowohl die volle Entfaltung wie auch die rückhaltlose Einsetzung der Persönlichkeit als deren Zweckbestimmtheit anzuerkennen. Der hiermit verbundene Verzicht auf die Gewißheit der Erhaltung der Persönlichkeit in ihrer vorstellbaren oder begrifflichen Bestimmtheit und auf die Vollendung des Strebens nach Verwirklichung des Unbedingten im individuellen Bewußtsein selbst, ist wohl das gewichtigste Hemmnis des echten Glaubens, welches nur überwunden werden kann durch die Einsicht, daß die selbstbewußte Persönlichkeit, weil der Bedingtheit der Erfahrung angehörig, vernichtet werden muß, um das in ihr wirkende Unbedingte von der Gebundenheit an Raum und Zeit zu befreien, sowie daß das Unbedingte im Bewußtsein allezeit nur als ein seinsollendes, als ein werdendes Wirklichkeit sein kann. Nur der von aller Gestaltung und Beeinflussung durch die Sinnlichkeit und von Raum und Zeit losgelöste Geist vermag die Grenze der Erfahrungswirklichkeit zu überschreiten und Träger unbedingter Wirklichkeit zu sein.

Ein weiteres Hemmnis bildet das Bedürfnis des menschlichen Gemütes bestimmter unveränderlicher Normen für die Lebensbetätigung, welche dem Unmündigen, dem Unselbständigen und Anschlußbedürftigen eine sichere Stütze und Anlehnung bieten und dem Streben nach Gewißheit als zuverlässige Wegweiser dienen. Gewiß bedarf der menschliche Geist für seine Entfaltung solcher verläßlicher Stützen und Wegweiser, wie sie die Geistesarbeit vieler Generationen geschaffen hat; weil jedoch der Glaubenszweck nicht der Besitz unbedingter Wirklichkeit, sondern das Streben danach ist, so kann er auch nicht durch unveränderliche Erkenntniswerte erfüllt werden. Die überlieferte Glaubensbestimmtheit kann lediglich die Grundlage, den Ausgangspunkt darbieten für die durch Selbsttätigkeit zu gewinnende eigene individuelle Glaubensbestimmtheit.

Die Zweckbestimmtheit im echten Glauben bedarf ebenso sehr der objektiven wie der subjektiven Gewißheit; sie schließt nicht nur die Gewißheit unbedingter Wirklichkeit als solcher, sondern auch die Gewißheit in sich, persönlich in derselben einbezogen zu sein. Wenn nicht im eigenen Geiste subjektive Erfahrung von dem Wirken unbedingter Wirklichkeit die Gewißheit dieser Wirklichkeit gibt, die objektive Erfahrung bietet wohl übermächtige, unbegreifliche Erscheinungen, die wir als Ausdruck oder Offenbarung des Unbedingten anzuerkennen geneigt sind, weil wir die Bedingungen ihres Seins und Wirkens nicht zu erfassen vermögen, — die Gewißheit ihrer Unbedingtheit wird damit indeß nicht gegeben.

Es genügt ebenso wenig, das Unbedingte als ein Äußeres im Inneren aufzunehmen, die Gewißheit unbedingten Wirkens im eigenen Wesen soll zugleich geweckt und befestigt, der echte Glaube kann nicht von außen empfangen, er muß als inneres Geschehen erlebt werden.

Das unterscheidet die Zweckbestimmtheit im Glauben von der des Willens, daß diese Besitzergreifung einer äußeren, jene der Entfaltung und Betätigung der inneren Wirklichkeit gilt.

Das sichert dem echten Glauben nicht nur die der Mannigfaltigkeit des Lebens entsprechende Reichhaltigkeit seiner individuellen Ausgestaltung, sondern auch die niemals ruhende lebendige Kraft des Wirkens, welche der menschlichen Geistesbetätigung die Beherrschung der bedingten Wirklichkeit der sinnlichen Wahrnehmung und die Annäherung an die unbedingte Wirklichkeit ermöglicht.

Vom Primat der metahistorischen Frömmigkeit.

Von **Hans Pöhlmann.**

Es ist zweifellos richtig, daß das Interesse für Religion im Vergleiche mit den letzten Dezennien des vorigen Jahrhunderts heute größer geworden ist. Ob auch die wirkliche Frömmigkeit zugenommen hat, ist damit keineswegs gesagt. Darauf ließe sich auch schwerlich eine Antwort geben ohne vorherige Erledigung entscheidender Vorfragen, deren Beantwortung selbst eine langwierige und kaum gelingende Aufgabe ist. Welches sind die wesentlichen Merkmale der Frömmigkeit? Welches sind ihre Arten und Abarten, geschichtlich? psychisch? Gibt es brauchbare Maßstäbe, nach denen man den Wert der verschiedenen Frömmigkeiten vergleichen, Höhe und Intensität derselben messen kann? Philosophie, Geschichte, Psychologie und Ethik sind zur Mitarbeit aufgeboten, aber mit der Fülle des Stoffes wächst die Größe und Schwierigkeit der Aufgabe.

Solche Fragen lösen zu wollen, kann demnach hier nicht versucht werden. Dazu bedarf es vielseitiger Beobachtung und Bemühung. Eine

Tatsache aber drängt sich unverkennbar jedem Beobachter unsres religiösen Lebens auf. Wir leben in einer Zeit der Hochflut metaphysischer Frömmigkeit und des Niedergangs metahistorischer Frömmigkeit. Was damit gemeint ist, soll alsbald gesagt werden.

Unter metaphysischer Frömmigkeit verstehen wir die Religiosität, welche durch die Physis und über sie hinweg zum Absoluten gelangen will, hinter der Natur den letzten Grund aller Dinge sucht. Der Raum ist ihr Element, das räumliche Dasein ihr Objekt, die räumliche Unendlichkeit der Gegenstand ihrer Verehrung.

Der Mensch ist restlos ein Teil dieses göttlichen Universums, wenn auch vielleicht der beste. Daß die Sphären-Symphonie des Alls auf seinen Saiten am klarsten erklingen kann, ist sein Vorzug. Doch ist er deshalb nichts, was sich aus der göttlichen Natur und über sie erhebt. Warum auch? Die Natur ist gar nicht die tote Maschine, der seelenlose Mechanismus der Materialisten, sie ist ja voll reichen unendlichen Lebens und unerschöpflicher Wunder. Warum nicht damit zufrieden sein wollen, ein Atom dieser erhabenen Wirklichkeit, eine Welle dieses mächtig flutenden Ozeans zu sein? Auf und niedertauchen in seinem flüssigen Golde, was kann es Schöneres, Größeres, Befreienderes geben? Keine Ahnung habt ihr von der wundervollen Schönheit des einen großen Weltdaseins, wenn Ihr etwas Anderes, Besseres sein wollt.

Große Philosophen wie Plato, Spinoza sind die Schildträger dieser Frömmigkeit, ja sie ist ein nie fehlendes Grundmotiv jeder Philosophie von der eleatischen bis zu Hegel, Lotze, Wundt und Eucken; große Weltreligionen wie die indischen ruhen auf ihren Schultern, und heute ist sie stark wie nie, die eigentliche Kulturreligion geworden, die Plattform, auf der sich Religionen und Völker verständigen und verstehen. Auf dem Berliner Weltkongreß war sie der gemeinsame Boden, der alle Gegensätze versöhnte.

Es ist eine Zeit des Monismus, des Pantheismus, der Mystik, des Evolutionismus: sie sind alle Kinder der metaphysischen Religion. Man kann sich nicht leicht der Wucht ihrer Intuition, der Zuversicht und Begeisterung ihres Glaubens, ja auch der anscheinenden Evidenz ihrer Betrachtung entziehen. In der Tat, wo ist der archimedische Punkt, an dem der Mensch aus der Natur heraus treten könnte? Ist nicht seine ganze leibliche, seelische, geistige und religiöse Existenz restlos das Produkt der Umstände, die ihn geboren, der Umwelt, die ihn genährt hat? So ist es ein Phantom und ein Irrtum, deshalb ein Verbrechen und eine Sünde, immer noch Mensch und Natur, Geist und Leib, Gott und die Welt, das Sollen und das Sein auseinanderreißen zu wollen. Laßt alles im All zusammenrauschen und festlich sich vermählen! Hinein, hinunter in den quellenden göttlichen Strom des Lebens. Wigala weia, hoiotoho!

Die Prozession des Dionysus erfüllt die Welt mit Lust und Jubel,

Apollo und Minerva, die Hüter des reinen Gedankens, schauen und schwanken, Zeus und Hades, die Könige der oberen und unteren Welt samt dem meergewaltigen Poseidon horchen bezaubert auf das schöpfungsgewaltige Taumellied, und haben nicht übel Lust, ihre Welten in sein Gefolge zu reißen. Eine Gestalt aber sitzt flügellahm und betrübt an der Straße und verhüllt das Haupt; für sie gibt es kaum einen griechischen Namen, es ist auch nicht die Weisheit Salomos, der Engel des Tobias, oder der Logos des Philo, es ist eben die metahistorische Frömmigkeit. Ihr ist die Zeit die Urkategorie des Weltverständnisses, die Geschichte die hohe Schule ihres Wissens und Glaubens. Anfang, Verlauf und Ende des Weltgeschehens sind die Gegenstände ihrer Aufmerksamkeit, und schnell schreitet sie von der monotonen Geschichte der Natur zur Geistesgeschichte der Menschheit, in welcher sie die Offenbarungsgeschichte Gottes, die Heilsgeschichte des Menschen sucht. Den ewigen Fluß, den unendlichen Kreislauf hatten Heraklit und Buddha schon gesehen, aber erst Israel brachte Ordnung in das flutende Chaos, und erst in Jesus Christus gewann das gigantische Geschiebe der Zeiten Sinn, Höhepunkt und Ziel.

Beide Frömmigkeiten haben das Vorzeichen Meta, d.h. es gibt keine Religiosität, die mit der Oberfläche der Dinge, mit dem ersten Schein zufrieden wäre; jede sucht nach dem, was dahinter, darüber ist. Eine bloß physikalische Frömmigkeit wäre ebenso ungenügend wie eine rein historische.

An Versuchen dazu fehlt es nicht. Die physische Frömmigkeit ist die des entschlossenen Materialisten; es gibt nichts als ewige Bewegung der Atome und ewige Wandlung des Stoffes; dies zu sehen und zu wissen ist zunächst die einzige der Wirklichkeit entsprechende Wissenschaft, auf den ersten Blick vielleicht recht fatal, aber warum soll man sich nicht damit abfinden, ja auch darüber freuen können, wenn es nun einmal so ist. Das Gesetz der Kausalität nimmt uns in seinen harten Zwang, zerstört uns alle Illusionen, aber es macht uns auch ruhig und nüchtern, bescheiden und gleichgültig. Dennoch — bei solcher Frömmigkeit halten es nur wenige aus; die andern schreiten weiter in das Jenseits von Gut und Böse, oder revidieren immer wieder aufs neue den Weg, den sie gegangen, als ob sie etwas verloren hätten; von der physischen Frömmigkeit kommen sie entweder zur metaphysischen Frömmigkeit oder zur physischen Unfrömmigkeit, d.h. zu stückweise fortschreitendem Verzicht auf alle Positionen höheren Menschentums.

Ebensowenig aber kann eine rein historische Frömmigkeit Bestand haben. Irgend ein Ereignis kann nicht schon deshalb, weil es geschehen, irgend eine Person nicht schon deshalb, weil sie in der Zeit gewesen war, unsern suchenden unser fragendes Wissen befriedigen. Ewigkeitswelt, Ewigkeitsleben Glauben, muß sich darin kund tun und offenbaren. Ich kann nicht an eine Person deshalb glauben, weil sie einen hohen Namen hat und weil sie damals war. Auch für diese Frömmigkeit gibt es imposante Versuche. Autorität und Unfehl-

barkeit von Institutionen und Personen müssen die Wahrheit garantieren, Suggestion und Gehorsam die Überzeugung ersetzen, aber Frömmigkeit kann auf die Dauer dabei nicht bestehen, höchstens die Frömmigkeit der Unmündigen.

Denn jede Frömmigkeit hat wie jede Philosophie das Vorzeichen Meta, das Suchen nach ewigem Leben, ewiger Wahrheit hinter der Welt der Erscheinungen in Raum und Zeit. Darin sind die metaphysische und die metahistorische Frömmigkeit einig, und darum sind sie beide Religionen. Jene schreitet vom zeitlosen Raum der lebendigen Natur zum göttlichen Allgeiste des unendlichen Seins, diese von der raumlosen Zeit der offenbarungsvollen Geschichte zum ewigen Lenker und Herrn der Welt. Die erstre ist Pantheismus, die letztre Theismus.

Damit ist noch nicht gesagt, daß die eine richtig wäre mit Ausschluß der andern. Auch der Monismus, der Pantheismus, auch Plato und Spinoza enthalten unvergängliche Wahrheit. Ewiges unveränderliches Sein ist nun einmal etwas, was wir von dem letzten Grunde der Welt nicht abziehen können. Doch ist davon heute alle Welt so erfüllt und überzeugt, daß man dies nicht weiter zu betonen braucht.

Viel wichtiger ist an sich und ganz besonders heute eine andre Tatsache, nämlich die, daß die metahistorische Frömmigkeit nicht nur daneben bestehen, sondern den Primat behalten muß, d.h. die tiefsten Inhalte der Weltgeschichte, die großen Propheten der geschichtlichen Religion müssen die Brunnenstuben der Gottesoffenbarung und Gotteserkenntnis bleiben.

Warum? Aus einem allgemeinen Grunde; weil nur so ein Weltverständnis gewonnen werden kann, das die höchsten Werte im Menschen bestehen läßt, weil nur so die naturüberlegene Freiheit und naturbeherrschende Sittlichkeit behalten werden kann, zu der ihn die tiefsten Lebenserfahrungen und innersten Lebensgeister aufrufen. Und aus einem besonderen Grunde — er gilt nur für die, welche Christen bleiben wollen —, weil der Christenglaube unbedingt den Primat der metahistorischen Frömmigkeit fordert, anders gesagt, weil das Christentum niemals etwas andres gewesen ist, als der Glaube, daß in Jesus Christus, in seiner geschichtlichen Person und seinem geschichtlichen Werke der ewige Gott, die ewige Wahrheit, das ewige Leben offenbar wurde. Nur in Jesus Christus? Nein, aber so, daß nur in seinem Lichte, von ihm aus gesehen, andre Geschehnisse und Personen ihren relativen Offenbarungswert angewiesen erhalten können.

Die metaphysische Frömmigkeit sucht in der Raum-Natur die Wahrheit, und von da aus Gott; die metahistorische Frömmigkeit sucht in der Zeit-Geschichte Gott und in ihm die letzte Wahrheit. Darum ist diese — Religion, eine Religion, die in alle Wahrheit leiten will, jene aber Philosophie, eine Philosophie, die ihre letzte Wahrheit als Gott verehrt.

Die metaphysische Frömmigkeit ist naturalistisch, wie gezeigt; sie ist

auch rationalistisch und zugleich mystisch. Ihr Organ ist der dialektisch-logische Verstand der Naturerklärung, in der Steigerung die intuitive Vernunft der Mystik. Es ist ihr aber noch nicht gelungen, oder nur vermeintlich, geschichtliche Offenbarungen restlos mit dem Verstande aufzulösen oder mit dem innern Erleben völlig sich anzueignen. Die metahistorische Frömmigkeit beugt sich vor dem Irrationalen jenseits des Verstandes und dem Übernatürlichen, was wir erleben, aber nicht erschöpfen. Das Organ seiner Vergewisserung ist der Glaube.

Gott in der Natur zu suchen ist heute herrschende Frömmigkeit; ihr ist an der Geschichte das Bedeutsame die ewige Idee. Es sind wohl in der Tat in Geschichte und Natur dieselben großen Gottesgedanken mächtig, und von dieser Erwägung aus drängt es uns heute mit stürmischer Wucht zum Monismus. Aber schließlich suchen wir eben überhaupt nicht Ideen, sondern Gott, und Gott ist etwas anderes, mehr als eine Idee.

Raum und Zeit, sagt Kant, sind in gleicher Weise apriorische, subjektive Anschauungsformen; die auf sie begründeten Erkenntnisse haben gleichmäßig den Charakter einer nur empirischen Realität, aber transzendentalen Idealität; d.h. die eigentliche Wirklichkeit, das Ding an sich ist uns absolut unerkennbar und unbekannt, es hat mit der Zeit so wenig zu tun als mit dem Raum.

Darnach wäre freilich die metahistorische Frömmigkeit ihrem Gegenstande ebenso fern wie die metaphysische, und beide sind in ihre Schranken zu weisen. Aber die Kantische Idee von der Idealität der Zeit hat nie dieselbe Zustimmung gefunden und nie dieselbe Fruchtbarkeit gezeigt wie die Idee von der Idealität des Raums.

Doch wird der Anspruch beider Frömmigkeitstypen weder erkenntnistheoretisch noch historisch geschlichtet werden können. Eine große mächtige Geistesströmung führt über Indien, Plato, Origenes, Skotus Erigena, Bernhard von Clairvaux, Goethe, Hegel zur metaphysischen Frömmigkeit, eine andre über Moses, Jesaia, Jesus, Paulus, Luther, Ritschl zur metahistorischen Frömmigkeit; immer wieder gehen beide Strömungen seltsame Verschlingungen ein, wie in Philo, Plotin, Athanasius, Augustin, Thomas, Kant, eben weil sie beide zur vollen Frömmigkeit gehören. Die eine ist mehr indisch-griechisch, die andere semitisch-christlich; in unsrer heutigen Kultur triumphiert Athen, aber Jerusalem wird nicht fallen.

Vom Standpunkte des Christentums aber muß gesagt werden: der metahistorischen Frömmigkeit gehört der Primat; denn nur sie ermöglicht den Glauben, der das innerste Wesen des Christentums ausmacht, den Glauben, daß Gott uns geoffenbart ist als der Vater Jesu Christi.

Berichte.

Das Evangelium und die nichtchristlichen Religionen.

Nach dem Bericht von Kommission IV der Edinburger Weltmissionskonferenz.

Von **Wilhelm Dilger.**

Zur Vorbereitung der Weltmissionskonferenz, die vom 14. bis 23. Juni 1910 in Edinburg stattfand, waren acht Kommissionen bestellt worden, die die zu behandelnden Gegenstände im voraus untersuchen und über jeden derselben der Konferenz einen Bericht vorlegen sollten als Grundlage für ihre Verhandlungen. Der vierten Kommission war die Aufgabe zugewiesen, die Probleme zu untersuchen, die sich für die Anhänger nichtchristlicher Religionen wie für die Verkündiger des Evangeliums aus dem Zusammentreffen des Evangeliums mit jenen Religionen ergeben. Diese Kommission setzte sich zusammen aus fünf Amerikanern, sieben Engländern, zwei Schotten, einem Irländer, einem Holländer und vier Deutschen. Den Vorsitz führte Professor D. S. D. Cairus, Aberdeen, Schottland; zweiter Vorsitzender war Dr. Robert E. Speer, Newyork; und Deutschland war vertreten durch Missionsdirektor Dr. Johs. Lepsius, Potsdam, Missionsinspektor D. Johs. Warneck, Barmen, Pastor Gottfried Simon, Bielefeld, und Missionar W. Dilger, Tübingen.

Die Aufgabe der Kommission war eine ebenso umfangreiche als schwierige Arbeit. Es war da vor allem zu achten auf die inneren Kämpfe, die gerade dann in den Seelen der Nichtchristen entstehen müssen, wenn das Evangelium in ihnen zu wirken anfängt; sodann auf den Einfluß, den diese Kämpfe auf die eigene Überzeugung der Missionare und auf ihre Haltung gegenüber den nichtchristlichen Religionen ausüben; ferner auf die Einwirkung dieser Vorgänge auf die Theologie der Christenheit; und endlich auf die Folgerungen, die sich aus all dem für die Vorbildung und geistige Ausrüstung der Missionare ergeben.

Zum Zweck dieser Untersuchung wandte sich die Kommission an etwa zweihundert weiße und farbige Missionsarbeiter auf den verschiedensten Missionsgebieten, die vermöge langjähriger Erfahrung und eingehenden Studiums der nichtchristlichen Religionen nicht bloß aus den heiligen Büchern, sondern auch im Leben der betreffenden Völker, sachgemäßen und zuverlässigen Aufschluß geben konnten. Es wurden ihnen folgende Fragen zugestellt, die sie auch mit ganz wenigen Ausnahmen teils schriftlich, teils auch in bereits vorher schon gedruckten Arbeiten beantwortet haben:

1. Name, Station, Kirche oder Gesellschaft des Missionars; die nichtchristlichen Religionen und Volksklassen, unter denen er arbeitet.

2. Können Sie unter den Anschauungen und religiösen Gebräuchen der betreffenden Bevölkerung unterscheiden zwischen solchen, die nur über-

lieferungsmäßig und um der Form zu genügen beobachtet, und solchen, die ernst genommen und, weil religiösen Halt und Trost gewährend, auch wirklich geschätzt werden?

3. Was sind nach Ihrem Dafürhalten die wichtigsten sittlichen, verstandesmäßigen und gesellschaftlichen Hindernisse, die der rückhaltlosen Annahme des Christentums im Wege stehen?

4. Haben Sie bei einzelnen Personen irgendwelche Unzufriedenheit mit bestimmten Bestandteilen ihres eigenen Glaubens gefunden? Wenn ja, so nennen Sie die einzelnen Punkte.

5. Welche Haltung sollte der Verkündiger des Evangeliums gegenüber der Religion des Volkes, unter dem er arbeitet, einnehmen?

6. Welches sind in besagter Religion diejenigen Bestandteile, die Berührungspunkte mit dem Christentum darbieten und als eine Vorbereitung für dasselbe betrachtet werden können?

7. Welche Bestandteile der christlichen Verkündigung und des christlichen Lebens sprechen nach ihrer Erfahrung den Leuten am meisten zum Herzen und welche haben den stärksten Widerspruch erregt?

8. Haben die Leute, unter denen Sie arbeiten, einen im Leben zur Geltung kommenden Glauben an eine persönliche Unsterblichkeit und an das Dasein eines höchsten Gottes?

9. In welchem Umfang wirken die Fragen der „höheren Kritik" und andere Ergebnisse des modernen westlichen Denkens auf ihren Teil des Missionsfeldes ein und in welcher Weise beeinflussen sie die Missionsarbeit?

10. Hat durch Ihre Erfahrung in der Missionsarbeit Ihre Anschauung von dem, was die wichtigsten und wesentlichsten Bestandteile des Evangeliums bildet, sei es der Form oder sei es dem Inhalt nach, irgendwelche Veränderung erfahren? (Nur von Missionaren zu beantworten!)

11. Was war es, das Sie im Christentum besonders anzog? Hat Ihnen die westliche Form, in der Ihnen das Christentum dargeboten wurde, Schwierigkeit gemacht? Welches sind nach ihrem Eindruck die im besondern Sinn westlichen Bestandteile der heutigen missionarischen Verkündigung? War es etwa das Gefühl ihrer Sünde, das es Ihnen möglich machte, durch die westlichen Formen hindurch ins Wesen der Sache einzudringen? (Nur von eingeborenen Christen zu beantworten!)

Die Beantwortung dieser Fragen ergab ein Material von großem Umfang und von hohem Wert, das nun die Kommission in ihrem Bericht zu verarbeiten und der Konferenz als Grundlage für ihre Verhandlungen vorzulegen hatte. Der im November 1910 erschienene Bericht füllt mit der Besprechung ein Bändchen von etwa 325 Seiten. Das Material ist in fünf Abteilungen bearbeitet: 1. die animistischen Religionen; 2. die Religionen Chinas; 3. die Religionen Japans; 4. der Islam und 5. der Hinduismus. Bei dieser Einteilung kommt der Buddhismus zwar zweimal

zur Sprache, unter den Religionen Chinas und Japans; aber er erfährt eben doch nur eine beiläufige und insofern ungenügende Behandlung; besonders der südliche Buddhismus erfährt wenig Berücksichtigung. Das war bei dem von der Konferenz ins Auge gefaßten Zweck und bei der von der Kommission befolgten Arbeitsweise nicht wohl zu vermeiden; der Bericht will ja auch kein Handbuch der Religionsgeschichte sein, sondern lediglich Winke geben für die praktische Missionsarbeit. In einem Schlußkapitel werden dann aus der ganzen Untersuchung für Kirche, Theologie und Mission beachtenswerte Schlüsse gezogen. Unsere Ausführungen haben sich natürlich an die Darlegungen des Kommissionsberichts anzuschließen.

1. Die animistischen Religionen.

Der Animismus in seinen verschiedenen Erscheinungsformen ist so ziemlich über die ganze bewohnte Erde verbreitet. Zu ihm gehören in erster Linie die Religionen der Völker und Stämme Afrikas, die der Stämme auf den Inseln von Niederländisch-Indien, die der Südseeinsulaner, der Indianer und Eskimo in Amerika, die vorbuddhistische Religion von Japan, Korea und in gewissem Sinn auch von China, der Mandschurei und Mongolei, von Siam und Barma, die Religion gewisser Stämme in Indien; und selbst im Hinduismus und Islam, wie sie heute sind, steckt ein gut Stück Animismus. Ein Hauptmerkmal dieser Religionen ist der Glaube an das Dasein von Seelen und Seelenkraft in Menschen, Tieren, Pflanzen und selbst in Mineralien, an mehr oder weniger bösartige Geister Verstorbener, besonders verstorbener Vorfahren. Da und dort findet sich im Hintergrund dieses Seelen- und Geisterglaubens der freilich sehr verblaßte und für das praktische Leben fast ganz bedeutungslose Glaube an den einen großen Geist oder den einen höchsten Gott, der alles geschaffen, aber dann sich von den Menschen zurückgezogen hat, weil sie gegen ihn gesündigt haben.

Es fragt sich nun vor allem, ob in diesem Seelen- und Geisterglauben ein religiöser Wert steckt und worin dieser besteht? Auf diese Frage wird von den befragten Gewährsmännern in völliger Einmütigkeit eine verneinende Antwort gegeben. Die Geister und Seelen gelten allgemein als launisch und sehr oft als geradezu bösartig und es ist deshalb das Bestreben der Animisten, ihren Zorn abzuwenden und ihre Gunst zu gewinnen. Der Animismus ist daher überall eine Religion der düsteren Furcht. „Die Religion der heidnischen Kaffern . . . gründet sich auf die Furcht", sagt ein südafrikanischer Gewährsmann. Und von dem indonesischen Geisterglauben erklärt D. Johs. Warneck: „Die Furcht ist das Merkmal dieser Religion". Der Animist lebt in Furcht vor seiner eigenen Seele, die ihn verlassen kann, in Furcht vor den Seelen der Leute um ihn her, in Furcht vor den Geistern der Verstorbenen und vor dem Heer von Geistern der Erde, des Wassers, der Berge und der Bäume. Aus dieser Furcht entspringen die den Geistern dargebrachten Opfer und Gebete, die Zauberei

und andere religiöse Gebräuche, wodurch man den Unwillen der Geister zu beschwichtigen, ihre unheilvollen Einflüsse abzuwehren sucht.

Natürlich beruhen alle diese Anschauungen und Gebräuche auf Überlieferung von den Vätern her; sie sind aber dennoch sehr ernst gemeint, und man erwartet Hilfe, Halt und Trost von ihrem Vollzug. Eine andere Frage ist, ob diese Erwartung auch wirklich eintrifft. Natürlich glauben die Anhänger dieser Religionen, daß ihnen Hilfe und Trost zuteil wird; aber es ist nicht schwer, nachzuweisen, daß das eben nicht der Fall ist. Vor allen Dingen handelt es sich hier nur um Errettung aus leiblicher, irdischer Not und um Zuwendung zeitlicher, irdischer Wohltaten. Nach dem Zeugnis unserer Gewährsmänner erwartet der Animist von den Geistern keine höheren, sittlichen Güter, sondern eben nur Rettung aus irdischer Bedrängnis, Abwendung von Krankheit und Tod, Abwehr der bösen Geister, reiche Ernten, Sieg über die Feinde im Krieg und zahlreiche Nachkommenschaft für die Familie. Kein Gedanke an Vergebung der Sündenschuld und Trost für das Gewissen! Nur insofern gewährt der Dienst der Geister einen gewissen Trost, als die Leute dadurch den Glauben gewinnen, der böse Geist sei beschwichtigt oder ein guter Geist sei herbeigezogen worden. In einzelnen Fällen wirkt die Furcht vor den Geistern aber doch auch abschreckend gegen Sünden wie Diebstahl, Betrug und Grausamkeit, wie denn den Animisten das Unrecht der Verfehlungen gegen die Gebote der zweiten Tafel oft nicht unbewußt ist. Manche animistische Stämme wie die Uraon und die Santal in Nordindien scheinen doch eine höhere Frömmigkeit und Sittlichkeit zu besitzen als viele afrikanische Stämme.

Abgesehen von diesen Ausnahmen wird aber der Stand des sittlichen Bewußtseins unter den meisten animistischen Völkerschaften als sehr niedrig geschildert und dies als das mächtigste Hindernis für die Predigt des Evangeliums und den Glauben an dasselbe bezeichnet. Die unter diesen Völkern herrschende Sinnlichkeit und Unsittlichkeit ist bekanntermaßen sehr groß. Wahrhaftigkeit und Keuschheit sind meist unbekannte Tugenden. Das Gewissen ist vielfach fast erstorben. Der Menschenfresser, der Schädeljäger, der Ehebrecher, der Dieb sehen nicht ein und geben nicht zu, daß sie Unrecht tun. Daraus folgt aber nicht, daß diese Leute dem Evangelium durchaus feindlich gesinnt wären; oft sind sie ganz willig, es im Glauben anzunehmen; nur bleibt dann die sittliche Erneuerung, auch nachdem sie Christen geworden sind, meist weit hinter dem religiösen Glauben zurück, auch wo dieser völlig aufrichtig ist. Nicht unerwähnt darf in diesem Zusammenhang bleiben, daß es unter den Bantustämmen Afrikas eine reiche Volksüberlieferung gibt, die mit ihren sittlichen Lehren über Geduld, Bescheidenheit und Weisheit beweist, daß hier die Stimme des Gewissens doch nicht ganz verstummt ist. Ganz ähnlich steht es mit den Fabeln und Sprichwörtern der Nigritier an der Goldküste, in Togo und am Niger.

Daneben steht aber auch wieder die Stumpfheit und Gleichgiltigkeit der animistischen Stämme als ein weiteres Hindernis für die Predigt des Evangeliums und den Glauben daran. Fast durchweg herrscht der blinde Glaube an ein unabänderliches Schicksal, das sich die Seele in ihrem vorirdischen Dasein erwählt habe und das unwiderruflich sei. Der Animist glaubt daher, daß weder er selbst noch Gott des Menschen Herz und Leben ändern könne. Die Frage nach der Wahrheit, sei es seiner eigenen Religion, sei es des Evangeliums, läßt ihn vollkommen gleichgültig. Viel eher fragt er, ob der Gott der Christen oder des Missionars mächtiger sei als seine Geister und Zauberer. Für das Naturgesetz von Ursache und Wirkung hat er keinen Sinn, und er denkt auch nicht darüber nach. Bei diesem Tiefstand des intellektuellen Lebens ist es nicht zu verwundern, daß die Animisten Sklaven des Aberglaubens und der Zauberei sind. Andrerseits wird aber auch die hohe geistige Begabung animistischer Stämme, z.B. der Kaffern in Südafrika und der Indianer in Paraguay, gerühmt, wie denn der Scharfsinn der Indianer überhaupt fast sprichwörtlich geworden ist.

Die Vielweiberei, die damit verknüpfte Unsittlichkeit und die niedere Stellung des Weibes bilden sehr ernste gesellschaftliche Hindernisse für den Glauben an das Evangelium. Hierher gehört auch die unter vielen animistischen Stämmen herrschende Trunksucht. Vielleicht das stärkste Hindernis ist aber die festgefügte Gliederung des Volkslebens in Stämme und Sippen, verbunden mit der eisernen Herrschaft der väterlichen Überlieferung, die keinen Raum läßt für eine freie Entscheidung der Einzelnen. Die Sitte des Stammes und die Überlieferung der Väter ist das eiserne Gesetz, das dem Einzelnen den Glauben verbietet und unmöglich macht. Wenn aber einmal ein mächtiger Häuptling oder eine Anzahl einflußreicher Stammeshäupter sich für das Evangelium entscheiden, so kann dieser feste Stammeszusammenhang und das Gefühl der Zusammengehörigkeit auch zum Übertritt großer Massen führen.

Die animistischen Völker und Stämme Afrikas scheinen im allgemeinen mit ihrer überlieferten Religion sehr zufrieden zu sein. Im Gegensatz zu diesem Zeugnis fast aller Gewährsmänner glaubt eine Missionarin in Uganda den schnellen Fortschritt des Christentums und des Islam in diesem Lande der Unzufriedenheit des Volkes mit den Torheiten und den Kosten der Zauberei zuschreiben zu dürfen. Die geistig sehr geweckten Indianer Südamerikas scheinen mehr und mehr unzufrieden zu sein mit ihrer überlieferten Religion, ohne jedoch sich zur Annahme des Christentums entschließen zu können. Von den Bewohnern der Sundainseln wird berichtet, daß sie über die Härte ihrer Götter sehr unzufrieden seien, da sie ihnen trotz ihrer vielen Opfer nicht aus ihrer Not helfen. Ebenso sind in Nordindien die Stämme der Uraon und Munda unzufrieden über die hohen

Kosten ihres Geisterdienstes und ihres Zauberwesens; hier ist das mit ein Grund, daß Tausende von ihnen im christlichen Glauben Hilfe für ihre Not suchen.

Damit kommen wir zu der Frage nach den Anknüpfungspunkten für das Evangelium in den animistischen Religionen. Die Frage, ob solche Anknüpfungspunkte vorhanden seien, wird von manchen Gewährsmännern schlankweg verneint; diese wollen nicht einmal zugestehen, daß der Animismus irgend welchen religiösen Gehalt habe. Dem gegenüber erkennt die Mehrheit der Missionare das Vorhandensein von Anknüpfungspunkten an, wenn auch manche zögern, diese als eine Vorbereitung für das Evangelium gelten zu lassen. Unter den Anknüpfungspunkten ist weitaus der wichtigste der in diesen Religionen weitverbreitete Glaube an das Dasein einer höheren Macht oder eines höchsten Wesens, der freilich für das praktische Leben wenig Bedeutung hat. Dieses Wesen wird als Schöpfer, als Allvater, als ewig und überaus gütig bezeichnet. Daran kann die Botschaft von dem lebendigen Gott und Vater unsres Herrn Jesu Christi, der die heilige Liebe und Schöpfer Himmels und der Erde ist, anknüpfen. Ebenso weitverbreitet ist der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele, wenigstens an eine gewisse Unsterblichkeit, und an ein zukünftiges Leben. Da und dort findet sich der Glaube an ein unabwendbares Endgericht. Verwandt damit ist der ebenfalls vorkommende Vergeltungsglaube. In den blutigen Opfern, die den Geistern dargebracht werden, drückt sich zweifellos oft das menschliche Bedürfnis nach Sühne der Übeltaten aus; jedenfalls können sie als Anknüpfungspunkte für die Predigt von dem großen Sühnopfer auf Golgatha benutzt werden. Das freilich unbestimmte Sündenbewußtsein und die sittlichen Empfindungen, denen man da und dort begegnet, können ebenfalls zur Anknüpfung der frohen Botschaft dienen. Die Bantustämme am Njasasee scheinen etwas wie ein Bedürfnis nach einem Mittler zwischen Gott und den Menschen zu empfinden. Die Eingeborenen von Celebes glauben an einen Gott, der alles Böse sieht und straft. Und unter den animistischen Batak auf Sumatra hat man da und dort Gottsucher gefunden, die auf die göttliche Wahrheit des Evangeliums förmlich zu warten schienen.

Fragt man, welche Seite des Evangeliums den Animisten am meisten zum Herzen spreche, so versichert der Bericht, daß das vor allem die Botschaft von der Liebe Gottes vermöge. In das Dunkel des Grauens vor einer ganzen Welt voll feindseliger Geister fällt die Botschaft von der Liebe Gottes als eines Vaters in Christo hinein wie ein lieblicher Sonnenstrahl. Ähnlich wirkt die Verkündigung von dem lebendigen, allmächtigen Gott, bei dem man Hilfe findet gegen die Macht und Tücke der bösen Geister. Während die Botschaft von der Erlösung aus Sünde und Schuld im Anfang nur wenig Verständnis findet, lernen die Animisten zunächst glauben an die Macht Gottes zur Erlösung aus der Macht und Tyrannei der bösen

Geister und zur Errettung aus Gefahren, Krankheiten und anderen Nöten des Lebens. Erst nach und nach geht den Bekehrten das Verständnis für die Heilsbedeutung des Todes Jesu auf; und auch dann bleibt die Entwicklung des sittlichen Lebens hinter der des religiösen Glaubens oft noch weit zurück, ohne daß man von Heuchelei auf Seiten dieser einfachen Naturkinder sprechen dürfte. Viel Anziehungskraft übt an manchen Orten die christliche Hoffnung der Auferstehung und des ewigen Lebens auf diese Animisten aus. Starken Einfluß gewinnt oft ein wahrhaft christliches Leben, Freundlichkeit, Wahrhaftigkeit, brüderliche Gesinnung, Bereitwilligkeit zu vergeben und werktätige Liebe auf Seiten der Missionare. Häufig führen auch auffallende Träume, Gebetserhörungen, eindrucksvolle Taufeste und Abendmahlsfeiern der Christengemeinden zu Bekehrungen und selbst zu größeren Volksbewegungen unter den Animisten.

Manche Züge der missionarischen Verkündigung erregen freilich auch feindlichen Widerstand. Dahin gehören die sittlichen Forderungen des Christentums, die Verurteilung der Vielweiberei und der Fleischessünden, die Forderung der Hebung des weiblichen Geschlechts, die Betonung der Verantwortlichkeit des Einzelnen im Gegensatz zur alleinigen Geltung der Stammessitte. Hindernisse liegen ferner in dem Umstand, daß das Christentum als fremde Religion erscheint, in dem Einfluß der Zauberer und endlich in der niedrigen, rein diesseitigen Gesinnung der Animisten. Unbeschadet dessen, was oben von der Anziehungskraft der christlichen Hoffnung gesagt ist, erklärt der Bericht dennoch, was den stärksten Widerspruch der Animisten errege, sei die Lehre von der Auferstehung der Toten. Der Glaube, daß der Geist eines Verstorbenen einen neuen Leib erhalten und in ein wirkliches ewiges Leben eintreten soll, steht im stroffsten Widerspruch mit den Anschauungen des Animisten. An eine persönliche Unsterblichkeit kann er nicht glauben. Wenn der Leib verwest ist und die Gebeine zum zweitenmal begraben sind, tritt nach hergebrachter Anschauung der Geist in die Totenwelt ein, wo er nur noch ein schattenhaftes Dasein führt, das nicht mehr Leben heißen kann. Nur durch seine Familie ist der Mensch unsterblich. Was von Unsterblichkeitsglauben vorhanden ist, dient nur der abergläubischen Furcht vor den Geistern der Vorfahren.

2. Die chinesischen Religionen.

Auch in China stoßen wir auf den Animismus als die unterste Schicht des religiösen Volksglaubens. Die herrschenden Religionen sind aber, abgesehen von den zahlreichen Mohammedanern, der Konfuzianismus, der Buddhismus und der Taoismus. Die Religion der meisten Chinesen ist eine sonderbare Mischung aus diesen drei Systemen. Man kann sagen, der echte Durchschnittschinese wünsche als Konfuzianer zu leben, suche in Krankheitsnot Hilfe bei den Taoistenpriestern und möchte als Buddhist sterben.

Die Sittenlehre und Gesellschaftsordnung des Konfuzius erfreuen sich

allgemeiner Anerkennung und bedeuten trotz aller Sittenverderbnis doch ein bedeutsames Kapital an sittlichen Werten für das chinesische Volk. Die gebildeten und regierenden Kreise sind fast ausschließlich Konfuzianer, die stolz die Religion des niederen Volks als Aberglauben verachten, obschon sie in Krankheit, in Todesnot und andern Unglücksfällen selbst auch zu diesem Aberglauben ihre Zuflucht nehmen, oft auch von Amtswegen genötigt sind, sich persönlich am Götzendienst zu beteiligen. Die chinesische Bildung, Gelehrsamkeit, Literatur, Regierung und Gesellschaftsordnung ruhen ganz auf der Lehre des Konfuzius, während die religiösen Vorstellungen und Gebräuche der großen Massen wesentlich buddhistisch und taoistisch sind. Allen gemeinsam ist die Ahnenverehrung, die mit dem Animismus zusammenhängt und auch den eigentlichen Kern der Lehre des Konfuzius bildet. Neben diesen offiziellen Religionen gibt es eine ganze Reihe geheimer, als ketzerisch geltender Sekten mit zahlreichen Anhängern; dieselben haben teils religiösen, teils gesellschaftlichen, teils politischen Charakter; ihre Sonderlehren sind meist verdorbene oder entstellte Bestandteile der drei anerkannten Religionen. Eine ganze Anzahl der besten eingeborenen Christen haben einst diesen Sekten angehört. Ein entarteter Taoismus scheint das gesamte Volksleben, besonders auch die Totenfeierlichkeiten zu durchziehen. Sehr häufig begegnet die religiöse Verehrung von Füchsen und anderen Tieren, was ebenfalls aus dem Taoismus stammen soll. Unter dem niederen Volk wird in Krankheitsfällen sehr häufig nach gut animistischem Brauch der Geisterbeschwörer zu Hilfe gerufen.

Nach dem Bericht ist es nicht leicht, den Wert der genannten Religionen für das innere Leben des Volkes zutreffend einzuschätzen. Im allgemeinen scheinen die Chinesen selbst ihre religiösen Anschauungen nicht sehr ernst zu nehmen. Vieles wird gewiß eben nur als hergebrachte Form mitgemacht, ohne daß man nach einem tieferen Gehalt fragen dürfte. Die große Masse des Volks ist ungeheuer unwissend und kennt die Lehren der verschiedenen Systeme keineswegs. Um so üppiger wuchert der Aberglaube. Der Ahnendienst wird geübt, nicht etwa weil er religiösen Trost gewährte, auch nicht etwa zur Betätigung einer besonders zärtlichen Liebe und Verehrung für die Verstorbenen; sondern hauptsächlich aus Furcht vor drohendem Unheil, wenn dieser Dienst vernachlässigt würde.

Dagegen bietet das System des Konfuzius eine gewisse Grundlage und gewisse Antriebe für das sittliche Leben auch der großen Masse, wenn dieses auch weit hinter den Vorschriften des Meisters zurückbleibt. Manche fromme Seelen finden auch einen gewissen Trost in der Lehre des späteren Buddhismus von Amitabha Buddha und seinem westlichen Paradies, oder in der Hoffnung auf die tausendäugige und tausendhändige Göttin der Barmherzigkeit. In allen Klassen der Bevölkerung trifft man auch den freilich sehr verblaßten Glauben an den „ehrwürdigen Vater Himmel",

der über allen waltet und alle kennt. Wenn Seuchen und Krankheiten herrschen, wenn Dürre und Überschwemmungen das Land heimsuchen, wird viel gebetet und den Göttern eifrig gedient. Aber gerade hier zeigt es sich am deutlichsten, daß es sich in der chinesischen Religion nicht um die ewigen Güter der Seele, sondern um irdische Güter handelt, um Gesundheit und Reichtum, langes Leben und zahlreiche Nachkommenschaft. Die Gebildeten legen naturgemäß am meisten Wert nicht auf religiöse Gebräuche, sondern auf sittliche Leistungen. Aber unter dem gewöhnlichen Volk finden viele eine gewisse Beruhigung für ihre Seelen in Gelübden, Pilgerfahrten, Fasten und in der Erwerbung von Verdienst durch Almosen und andere gute Werke. Auch die Ahnenverehrung mit ihren jährlich wiederkehrenden Opfern wird von allen Klassen geschätzt als eine Quelle des Trostes und der Beruhigung.

Als Hindernisse für den Glauben an das Evangelium werden genannt die herrschende Lügenhaftigkeit und Unehrlichkeit, die Spielsucht und Unzucht, besonders aber das Opiumlaster, dem in den Städten sechzig und auf dem Lande fünfzig vom Hundert der Männer ergeben seien; endlich die irdische Gesinnung und das Trachten nach Geld und Gut, zu dessen Befriedigung selbst die Religion und das Studium der Klassiker als Mittel dienen müssen. Ein weiteres ernstes Hindernis ist der Mangel an Sündenerkenntnis und Schuldbewußtsein, da eben nur offenkundige Verbrechen und Laster als Sünde gelten. Es kommt hinzu der bekannte chinesische Rassenstolz, dem seine eigenen alten Weisen mit ihren Werken und Lehren, die gesamte chinesische Kultur und Staatskunst hoch über allem Fremden steht und der in den Kriegen der westlichen Völker mit China, ihrer Besetzung chinesischen Gebiets, der China aufgezwungenen Opiumeinfuhr und in den Gerüchten von der Aufteilung Chinas durch die Westvölker eine gewisse Bestätigung findet.

Der Konfuzianismus, der allen Glauben an übernatürliche Dinge vornehm beiseite setzt, hat einen Skeptizismus erzeugt und großgezogen, der sich nun auch gegen das Evangelium wendet und den Glauben an die Gottheit Christi, an seine Wunder und seine Auferstehung von vornherein ablehnt. Auf der andern Seite wird berichtet, daß die verstandesmäßigen Schwierigkeiten für die Chinesen nicht allzu groß seien, da sie durch den Buddhismus an den Gedanken der Menschwerdung Gottes, an die Dreiheit in der Einheit, an die Wunder und das Leben nach dem Tod gewöhnt seien. Geklagt wird über die Unwissenheit und Stumpfheit der großen Masse und über den Mangel an folgerichtigem Denken auf Seiten der Gebildeten. Dazu kommt das zähe Festhalten des Chinesen an allem Hergebrachten, dem alles, was nicht von Konfuzius herrührt, als Ketzerei, und die Predigt vom Kreuz Christi mit ihrer Forderung der Sinnesänderung und des Glaubens als Torheit erscheint. In neuester Zeit sucht dieser Skeptizismus und der damit verbundene Agnostizismus seine besondere Rechtfertigung in

der aus dem Westen über Japan in China eindringenden kritischen Wissenschaft und modernen Weltanschauung.

Andere Hindernisse für den Glauben an das Evangelium liegen auf dem Gebiet des gesellschaftlichen Lebens der Chinesen. Durch den festgefügten Verband der Familien und Sippen ist das selbständige Urteil und Handeln des Einzelnen unterbunden. Die Überlieferung gilt alles, die Überzeugung des Einzelnen nichts. Durch den Übertritt zum Christentum würde der Zusammenhalt der Familien und Sippen aufs empfindlichste gestört. Der Dienst der Götter und die Verehrung der Ahnen ist mit dem Leben der Familie und des Stammes aufs engste verwoben, so daß jedermann zur Teilnahme daran gezwungen ist. Wer das verweigert, wird als Auswürfling behandelt. Die Vernachlässigung des Ahnendienstes ist das schlimmste Verbrechen; wer es begeht, gehört nicht mehr zur Familie, geht ihrer Rechte verlustig und macht seine Eltern, denen er keine Totenopfer mehr darbringt, zu Bettelgeistern im Totenreich. Man hat darum die Frage aufgeworfen, ob es nicht möglich wäre, die Ahnenverehrung in christlicher Form für die christliche Gemeinde fortbestehen zu lassen. Wie das ohne Abgötterei geschehen könnte, ist freilich schwer zu sagen.

Vielleicht das schwerste Hindernis für die Ausbreitung des Christentums in China liegt in dem Umstand, daß es eine fremde, für den Chinesen barbarische und zugleich die Religion derjenigen Völker ist, die China bekriegt, gedemütigt, beraubt und geschädigt haben. Für das Bewußtsein des echten Chinesen wird jeder, der die Religion der Fremden annimmt, zum Vaterlandsverräter. Ein Hindernis ist auch die christliche Sonntagsfeier, die Geschäft und Erwerb stört. In neuerer Zeit kommt noch hinzu die in allen staatlichen Schulen zwangsweise eingeführte Anbetung des Konfuzius und die Verordnung, daß, wer diese Schulen nicht besucht hat, von der Ausübung des Wahlrechts und von allen Staatsämtern ausgeschlossen ist.

Es fehlt in unsrer Zeit nicht an allerlei Zeichen der Unzufriedenheit unter dem Volk mit den alten Religionen. Infolge der Berührung mit dem Christentum ist in vielen ein Durst der Seele nach Gemeinschaft mit Gott erwacht, den die Lehre des Konfuzius unbefriedigt läßt; und auch der Buddhismus, der ja die Erlösung anbietet, hat doch keinen wirklichen Trost für die Übel und Nöte des menschlichen Lebens. Die abergläubischen und abgeschmackten Erzählungen der Buddhisten und Taoisten finden vielfach keinen Glauben mehr und verfallen dem Spott der Gebildeten. Man fühlt allmählich, daß die Lehre des Konfuzius keine Erlösung vom Bösen und keine Kraft zu einem neuen Leben geben kann. Wenn dann die Chinesen ein wirklich christliches Leben zu sehen bekommen, so fragen sie erstaunt nach dem Heilmittel oder Zaubermittel, wodurch dies bewirkt werde und meinen es etwa im Taufwasser oder im Brot und Wein des heiligen Abendmahls gefunden zu haben. Im Gegensatz zu der Verneinung des

Konfuzianismus und den dunklen Andeutungen des Buddhismus und Taoismus werden manche durch die gewisse Hoffnung der Auferstehung und des ewigen Lebens bei den Christen angezogen. Der kritische Geist unsrer Zeit wendet sich in China auch gegen die einheimische Überlieferung: „Die Lehre des Konfuzius lehrt die Leute über die Pflicht reden; das Christentum lehrt sie ihre Pflicht erfüllen", erklärt ein nichtchristlicher Chinese. So werden die überlieferten Lehren mehr und mehr in Frage gestellt und auf ihren wahren Wert geprüft.

An Anknüpfungspunkten für die missionarische Verkündigung fehlt es in China nicht. Diese liegen vor allen Dingen in den sittlichen Vorschriften des Konfuzius; aber auch er weiß noch etwas von einem höchsten Gott, der über den Menschen waltet und ihre Sünden heimsucht. Im Bewußtsein des Volks fehlt ferner nicht ganz der Glaube an eine unsichtbare Welt der Geister, an Wunder als Wirkungen der Geister, an die Wirksamkeit von Opfer und Gebet. Gerade im Licht des Evangeliums tritt der Wert dieser Anknüpfungspunkte zutage. Ebenso bietet der Buddhismus manche wertvolle Berührungspunkte. Da ist vor allem die Lehre vom Elend des menschlichen Lebens, von der Vergeltung der Werke, von der Erlösung, vom Gebet und seiner Wirkung, die Vorstellung von Amitabha Buddha und seinem westlichen Paradies. Die Tatsache, daß sich die biblische und kirchliche Sprache viele Ausdrücke der buddhistischen Religion angeeignet hat, ist wohl der deutlichste Beweis dafür, daß in gewissem Sinn der Buddhismus dem Evangelium den Weg bereitet hat. Aber alles das sind nun nicht reine Wahrheiten, die unbesehen übernommen werden könnten, sondern eben nur Anknüpfungspunkte für die missionarische Verkündigung.

In dem Schatz christlicher Wahrheit spricht die Botschaft, daß Gott nur einer und zugleich unsichtbarer Geist ist, dem Chinesen am meisten zu Verstand und Gemüt. Sehr anziehend wirkt auf ihn auch das Bild Jesu in den Evangelien, seine Sanftmut und Feindesliebe, seine hohe Sittenlehre in der Bergpredigt, sein eigenes Wohltun und endlich sein unschuldiges Leiden und Sterben am Kreuz, während freilich der eigentliche Kernpunkt der Predigt vom Kreuz, die Tilgung unsrer Sünden durch dieses Todesleiden, auch dem Chinesen als Torheit erscheint. Mehr Verständnis findet die Botschaft von Christus als dem Erlöser aus der Macht der Sünde und der Kraft zu einem neuen Leben, besonders wenn dem Chinesen dieses neue Leben in den eingeborenen Christen vor Augen tritt. Daß die Christen unter einander Brüder sind und die Bruderliebe betätigen, macht den günstigsten Eindruck auf die Chinesen, die einen sehr ausgeprägten Sinn für die Zusammengehörigkeit aller Menschen unter einander haben. Von manchen Seiten wird versichert, daß es sich auf Seiten der Chinesen weniger um Widerstand gegen einzelne christliche Lehren als vielmehr um Ablehnung des ganzen Christentums als Religion der verhaßten Fremden

handle, da man in den Missionaren eben politische Vertreter der Westmächte wittere.

Es ist bereits beiläufig erwähnt, daß die kritische Wissenschaft des Westens im Bunde mit der modernen Weltanschauung in China ihren Einzug hält und auf Christen und Nichtchristen Einfluß gewinnt. Die Werke der Huxley, Spencer, Darwin, Häckel, ja selbst diejenigen Voltaires sind in vornehmes Chinesisch übersetzt und erzeugen in der gebildeten chinesischen Jugend eine skeptische, agnostische Stimmung. Das erschwert natürlich die Verkündigung des Evangeliums. Aber die meisten unsrer Gewährsmänner sind überzeugt, daß dem Christentum daraus kein bleibender Schade erwachsen könne. Manche Missionare bekennen, daß durch ihre Erfahrungen in der Missionsarbeit in China sich die Form ihrer theologischen Überzeugung etwas verschoben habe. Einer derselben erklärt: „Ich bin weniger Kirchenmann und mehr Christ geworden. Die besonderen Lehren meiner Kirche traten mir in den Hintergrund angesichts des menschlichen Bedürfnisses nach Christus. Das Reich Gottes ist größer als jede Kirche und das Christentum größer als jedes Glaubensbekenntnis." Und ein anderer bemerkt: „Wir brauchen keine Änderung des Bekenntnisses, wohl aber einer völligeren Taufe mit dem Heiligen Geist, um unsere Glaubensanschauungen lebendig zu machen. Je mehr man in das Verständnis der heidnischen Religionen eindringt, desto mehr schätzt man die großen Heilswahrheiten des Evangeliums."

Bekehrte Chinesen bekennen, durch die verschiedensten Gründe zum Glauben an das Evangelium bewogen worden zu sein. Bei manchen wurde die Bekehrung herbeigeführt durch das Gefühl der Schuld und die Einladung Jesu: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid usw." Auf einige machte die Botschaft von dem einen wahren Gott, auf andere die Bestimmung des Evangeliums für alle Menschen besonderen Eindruck, während andere gewonnen wurden, weil sie sahen, wie die Christen in ihrem Leben die Bruderliebe betätigten. So ist es eben auch in China wie überall das Evangelium von Jesus Christus nach seinen verschiedenen Seiten, das die Menschen zu ihm zieht.

Die Religionen Japans.

Auch in Japan herrschen heute drei Religionen: der Schintoismus, der Konfuzianismus und der Buddhismus. Die ursprünglich einheimische Religion Japans ist der Schintoismus. „Schinto" bedeutet „göttlicher Weg". Das Wesen dieser Religion ist ein Ahnendienst, der in der göttlichen Verehrung des Kaisers und seiner Vorfahren gipfelt. Im Mittelpunkt der religiösen Vorstellungen steht das „Kami", das Erhabene, das die Stelle der höchsten Gottheit vertritt. Der Kaiser von Japan ist die Verkörperung des Kami, sein Wille der des Kami; ihm gebührt unbedingter Gehorsam und unbedingte Verehrung. Man kann daher den Schin-

toismus als die Religion der Vaterlandsliebe bezeichnen. Die Regierung von Japan gilt als Gottesherrschaft und verlangt vom Volk unbedingte Hingebung. Dieselbe Hingebung und Ehrerbietung gilt der Familie. Der Einzelne gilt nichts, die Familie gilt alles; der Staat ist die Familie des ganzen Volks und der Kaiser das Familienhaupt. Die Gottesdienstordnung des Schintoismus ist vom ganzen Volk zu beobachten; aber sie beansprucht keine ausschließliche Geltung und bedingt keine Feindschaft gegen andere Religionen. Ein eigentliches Sittengesetz besitzt der Schintoismus nicht; aber er betont die Pflicht der Wahrhaftigkeit, aus der sich das Buschido, d.h. der Grundsatz der ritterlichen Ehre entwickelt hat.

Der Konfuzianismus ist auch in Japan streng genommen nicht eine Religion, sondern ein System der Sittenlehre ohne religiöse Grundlage. Obschon die Urheber des modernen japanischen Staatswesens fast ausschließlich Konfuzianer sind, scheint der Konfuzianismus heute in Japan doch im Niedergang begriffen zu sein.

Die Religion der großen Volksmasse ist der Buddhismus. Dieser aber ist keineswegs mehr die ursprüngliche Lehre Buddhas vom Entsagen zum Zweck der Erlösung durch das Erlöschen im Nirwana, sondern eine sehr ausgebildete Volksreligion, welche die höheren Bedürfnisse der menschlichen Seele befriedigen will. Besondere Beachtung verdienen die zahlreichen Sekten des Buddhismus, deren wichtigste, die Schinschu, eine bedeutsame Annäherung an das Christentum darstellt. Der Kernpunkt der Lehre dieser Sekte ist das Gelübde des Amitabha Buddha. Amitabha (= das unendliche Licht) ist der einzige Buddha, ein Wesen von unendlichem Licht und Leben, ohne Anfang und ohne Ende. Vor unvordenklichen Zeiten ist er aus Erbarmen mit den Menschen Mensch geworden und vollzog in Menschengestalt so lange strenge Selbstkasteiungen, bis er wieder in seine Herrlichkeit zurückkehren konnte. Ehe er zurückkehrte, tat er aber das Gelübde, er werde seine Herrlichkeit nicht wieder annehmen, ehe er für die Menschen einen Weg zum Heil bereitet habe, der die Menschen keine Anstrengungen kosten würde. Er bereitete sodann ein herrliches Paradies im Westen und bestimmte, daß der Glaube an seinen Namen und das Gelübde ihm anzuhangen genügen sollten zur Rettung und zum Eingang in das Paradies. Der Buddha Sakjamuni soll auf Erden nur zu dem einen Zweck erschienen sein, den Menschen das Heilsgelübde Amitabhas kund zu machen. Wir haben es hier zweifellos mit einem kräftigen Rückschlag gegen die urbuddhistische Lehre von der Selbsterlösung und vom Erlöschen des persönlichen Lebens im Nirwana zu tun, vielleicht unter dem Einfluß des Christentums.

Von den drei herrschenden Systemen scheint der Buddhismus in Japan noch am meisten Lebenskraft zu besitzen; besonders scheint die Lehre der Schinsekte unter der ungebildeten Masse weiten Kreisen inneren Trost und Halt zu gewähren. Der häusliche Götzendienst wird fleißig geübt und

gewährt vielen ein gewisses Gefühl der Ruhe und Sicherheit. Auch der Ahnendienst erfreut sich allgemeiner Pflege und gilt als Betätigung der Vaterlandsliebe und der Achtung vor der Obrigkeit. Seit den beiden siegreichen Kriegen gegen China und Rußland wird ein stärkeres Wiederaufleben des Schintoismus bemerkt, dem der Kaiser als göttliches Wesen und Japan als ein göttliches Land gilt.

Auch in Japan kommen zu den allgemein menschlichen Schwierigkeiten noch besondere Hindernisse für die Ausbreitung des christlichen Glaubens. Vor allem sind zu nennen die herrschende Unwahrhaftigkeit und Unkeuschheit. Im gewöhnlichen Leben wie im Geschäftsverkehr sind Lüge und Unehrlichkeit an der Tagesordnung. Das eheliche Leben wird tief geschädigt durch die von der öffentlichen Meinung vollkommen gebilligte Prostitution und die große Leichtigkeit der Ehescheidung. In diesen Dingen wissen weder Schintoismus, noch Konfuzianismus, noch Buddhismus etwas von einer engen Pforte oder von einem schmalen Weg. Es kommt hinzu der hochgespannte Nationalstolz der Japaner, der von den Westländern keine neue Religion annehmen will und es als einen Vorzug rühmt, daß in Japan der Staat älter sei als die Religion, was natürlich schwer nachzuweisen sein wird. Aus der Verbindung der einheimischen Philosophie mit der modernen Weltanschauung des Westens ergeben sich auch hier Schwierigkeiten auf dem Gebiet des Verstandes. Die philosophische Grundlage des Buddhismus ist stark pantheistisch und verbindet sich aufs bereitwilligste mit dem naturwissenschaftlichen Monismus der Häckel und Genossen. Der heutige Japaner schwärmt für die kritische Wissenschaft des Westens und will von einem persönlichen Gott und einem allmächtigen Schöpfer der Welt nichts wissen. Dieser Skeptizismus wird von der Lehre des Konfuzius begünstigt und gesteigert. Die gebildeten Japaner meinen auch zu wissen, daß die wissenschaftlichen Kreise des Westens den christlichen Glauben völlig aufgegeben haben. Sie wollen daher von dem Glauben an das Evangelium nichts wissen und verachten seine Lehren als Aberglauben.

Die stärksten Hindernisse für den Fortschritt des Christentums liegen auf dem Gebiet des sozialen Lebens. Da die Familie alles und die Überzeugung des Einzelnen gar nichts gilt, kann der Einzelne zu keiner Entscheidung auf eigene Verantwortung hin kommen. Einem guten Sohn verbietet es die Ehrerbietung und Treue gegen seine Eltern, einem guten Patrioten die Treue gegen den Kaiser und das Vaterland, Christ zu werden. Die allgemeine Einführung des Christentums würde nach echt japanischer Anschauung die Auflösung der Familie, der Gesellschaft und des Staates bedeuten. Die Dinge liegen hier ähnlich wie im alten römischen Reich. Manche gebildete Japaner geben die Erhabenheit der sittlichen Ideale des Christentums zu und sind begeistert für die Größe der Person Jesu. „Wir vermessen uns nicht, Jesus zu verwerfen, aber wir verehren ihn, wie wir andere

schöpferische Geister der Religionsgeschichte verehren. Wir räumen ihm sogar den ersten Platz ein", erklären sie. Es ist eine Bewegung im Gang, die eine rein sittliche Religion erstrebt. Damit ist im Grunde eingeräumt, daß die Religion die notwendige Grundlage der Sittlichkeit sein muß, ein wertvolles Zugeständnis in einem Lande, wo man sich einer religionslosen Sittlichkeit zu rühmen liebt.

Die Unzufriedenheit mit den überlieferten Religionen scheint in Japan ziemlich weit verbreitet zu sein, da man sich des Gefühls nicht erwehren kann, daß es ihnen an lebendiger Kraft fehlt. Das gilt besonders vom Buddhismus, dessen pessimistische Lebensanschauung mit der optimistischen Grundstimmung des japanischen Volks im Widerspruch steht. Die unter der japanischen Jugend um sich greifende Neigung zum Selbstmord wird dem Buddhismus schuld gegeben. Es fehlt dieser Religion in der Tat die Selbstgewißheit des Glaubens und die gewisse Hoffnung des ewigen Lebens. Gerade die Buddhisten bekennen offen: „Ein Zoll vor mir ist alles undurchdringliche Finsternis". Die freudige Hoffnung des Christen ist dem Japaner ein Geheimnis. Ein japanischer Arzt wollte vor einiger Zeit Christ werden, um denen, die in seinem Hospital sterben, christlichen Trost zusprechen zu können, da er ihre Verzweiflung und Angst nicht mit ansehen könne, wenn er ihnen sage, sie werden nicht mehr gesund werden. Manche sind auch darüber enttäuscht, daß sie trotz zahlreicher Wallfahrten von Heiligtum zu Heiligtum keine Erlösung von ihren Sünden und keine Ruhe für ihre Seelen finden können. Ebenso wird unter dem Volk Klage geführt über die schlimmen Früchte der religionslosen Schulbildung.

Unter den Anknüpfungspunkten steht in erster Linie der Glaube an einen persönlichen Gott, der, wenn auch unvollkommen und verblaßt, doch im Schintoismus enthalten sei. Der Buddhismus bietet als Berührungspunkte den Glauben an ein zukünftiges Leben und die Idee der Erlösung, die sich besonders schön in den Anschauungen der Schinsekte findet. Der Amitabha Buddha dieser Sekte ist wohl ein mythologisches, aber doch auch recht bezeichnendes Gegenstück zu Christus, wozu freilich einer der Gewährsmänner mit Recht bemerkt: „Amitabha ist nur ein Schrei nach Licht; Christus ist das wirkliche Licht der Welt". Wenn auch dem Konfuzianismus wie dem Buddhismus die Kraft zum Guten bedenklich fehlt, so bieten sie doch beide in ihrer Sittenlehre manche wertvolle Anknüpfungspunkte für die Verkündigung des Evangeliums. Auch hier vermißt man sehr Sündenerkenntnis und Schuldbewußtsein. Dagegen läßt sich anknüpfen an die japanische Treue gegen Kaiser und Vaterland, an die Forderung ritterlicher Ehrenhaftigkeit, an die Selbstaufopferung für das Vaterland, und viele finden selbst in der Ahnenverehrung noch etwas gutes, an das die missionarische Verkündigung anknüpfen könne.

Unter dem, was den Japanern im Evangelium besonders zum Herzen

spricht und sie für Christum gewinnt, steht der christliche Gottesglaube in seiner Reinheit und Geistigkeit sowie die hohe Sittlichkeit des Christentums nach Maßgabe der Bergpredigt obenan. Auf manche übt die freundliche Einladung Jesu an die Mühseligen und Beladenen, auf andere sein Opfer am Kreuz die stärkste Anziehungskraft aus. Die tiefere Erkenntnis Jesu Christi als des Erlösers aus Schuld und Sünde ist meist erst ein Ergebnis der weiteren Entwicklung des christlichen Lebens, die auch zu tieferer Erkenntnis der Sünde und Schuld führt.

In Japan regt sich in unserer Zeit der Widerspruch gegen das Evangelium besonders stark. Viele kommen über das Bedenken nicht hinweg, das Christentum stehe im Widerspruch mit ihrer Vaterlandsliebe und Kaisertreue. Dazu kommt die in der modernen Weltanschauung wurzelnde Abneigung gegen alles Wunderbare und Übernatürliche. Mehr als auf andern Missionsgebieten macht sich in Japan das Eindringen des kritischen Geistes und der modernen Weltanschauung bemerklich. Die neuesten Werke westlicher und besonders auch deutscher Gelehrten über Philosophie, Theologie und Soziologie werden in Japan begierig verschlungen, und Christen wie Nichtchristen stehen unter dem Einfluß dieses Geistes. Auch die Missionare können sich diesem Einfluß nicht ganz entziehen. Während manche von ihnen nachdrücklich betonen, daß in ihrem bisherigen Glaubensstand keine wesentliche Veränderung eingetreten sei, sehen sich andere genötigt, sich auf die großen Grundwahrheiten des Evangeliums zurückzuziehen: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes!“ und: „Du sollst lieben Gott deinen Herrn und deinen Nächsten wie dich selbst!“, wogegen die mehr menschlichen Zutaten der Kirchenlehre und der theologischen Überlieferung beiseite liegen bleiben. Aber alle erklären, es stehe ihnen unbedingt fest, daß das von den Aposteln verkündigte Evangelium die für alle giltige und abschließende Offenbarung Gottes sei.

In neuerer Zeit wurde aus der Mitte der eingeborenen Christen Japans der Widerspruch gegen die westlichen Formen des Christentums besonders stark erhoben. Der Prediger Kamso Utschimura kann als erster Wortführer dieses Widerspruchs gelten. Viele Missionare geben nun rückhaltlos zu, daß das japanische Christentum sich etwas anders gestalten werde als das des Westens und daß man die eben erstehende japanische Kirche nicht mit den formulierten Glaubensbekenntnissen der westlichen Kirchen belasten dürfe. Aber eine ganze Reihe von gebildeten eingeborenen Christen, denen diese Frage vorgelegt wurde, wußten in keiner Weise zu sagen, welche westlichen Formen und Lehren ihnen etwa anstößig oder lästig geworden seien. Dieser Widerspruch scheint somit doch stark übertrieben zu sein.

4. Der Islam.

Der Islam erhebt mit dem Christentum den Anspruch, die ab-

schließende Offenbarung Gottes für alle Völker und Menschen zu sein. Ein gut Teil seines Inhalts hat er vom Judentum und Christentum entlehnt, darf aber deshalb doch keineswegs nur als eine verdorbene Form einer dieser beiden Religionen beurteilt werden. Er tritt von vornherein als Gegner des Christentums auf und hat die christliche Kirche zum Teil verdrängt, zum Teil ihre Gebiete seiner Herrschaft unterworfen. Im Verlauf der Geschichte hat er sich geteilt in einen sunnitischen und in einen schiitischen Zweig. Die Sunniten bilden den weitaus größeren Teil der moslemischen Welt und finden sich im osmanischen Reich, in Nordafrika und Ägypten, in Britisch-Indien sowie auf den Inseln des hinterindischen Ozeans und wohl auch in China, während die Schiiten wesentlich auf Persien beschränkt sind und weitaus den kleineren Teil der mohammedanischen Gesamtmasse bilden. Die Sunniten erkennen die Kalifen als rechtmäßige Nachfolger Mohammeds, als Gesandte und Stellvertreter Gottes auf Erden an und halten streng fest an der Autorität des Korans und der Überlieferung als Lehrgesetz auf religiösem, sittlichem und staatlichem Gebiet. Die Schiiten verwerfen die Kalifen als rechtmäßige Nachfolger Mohammeds, verehren nur Ali und seine Nachkommen als die „zwölf Imame" und sind mit Bezug auf Koran und Überlieferung viel freiheitlicher gesinnt als die Sunniten. Dagegen ist unter ihnen die Idee der Menschwerdung Gottes in Ali und die des Sühnopfers im Tode seiner beiden Söhne Hassan und Husain aufgekommen.

Besondere Beachtung gebührt den Sekten des Islam. Dem schiitischen Islam gehören die Sekten der Babi und der Behai an. Die Babi halten den Stifter ihrer Sekte, Mirsa Ali Mohammed von Schiras, für das Tor (Bab), durch das der jetzt noch lebende zwölfte Imam mit seinem Volk verkehre. Dieselbe Mittlerstellung beansprucht das Haupt der andern Sekte, Beha Ullah (Glanz Gottes), für sich. Der Behaismus hat großen Einfluß in Persien. Diese Sekten bieten manche Berührungspunkte mit dem Christentum, in dem sie übrigens eine Vorstufe ihrer eigenen, angeblich vollkommeneren Religion erkennen. Eine mystische Sekte des schiitischen Islam bilden die Sufi in Persien, welche die Vereinigung mit der Gottheit durch Auflösung der menschlichen Persönlichkeit suchen. Eine verwandte mystische Richtung stellen die verschiedenen Derwischorden in Ägypten dar, die dem gleichen Ziel der Auflösung der menschlichen Persönlichkeit in der Gottheit zustreben und dasselbe durch beständige Wiederholung des göttlichen Namens (Sikr) zu erreichen suchen. Die Wahabiten sind eine sunnitische Sekte, die den Islam auf seine ursprüngliche, einfachere Gestalt zurückführen wollen. Die Kusselbasch-Kurden in Kurdistan bewahren unter den äußeren Formen des Islam noch manche Bestandteile ihres einstigen Christentums, wie sie denn z.B. unter Alis Namen Christus anbeten. Auch die Religion der Drusen in Syrien ist ein Gemisch von christlichen Bestandteilen mit Vor-

stellungen, die aus dem Koran und dem persischen Sufismus stammen. Der Islam ist somit nicht eine einheitliche Größe, vielmehr hängen sich zahlreiche und große Verschiedenheiten an das gemeinsame Bekenntnis zu Allah als dem einen Gott und zu Mohammed als seinem Gesandten.

Was den religiösen Wert des Islam betrifft, so läßt sich hier schlechterdings nicht scheiden zwischen toter Form und lebendigem Gehalt. Der Moslem glaubt Allahs Gnade und Gunst zu erlangen durch Beobachtung der äußeren Gebräuche, die seine Religion vorschreibt. Der bloße Vollzug der Vorschriften gilt als verdienstlich ohne Rücksicht auf die innere Beschaffenheit des Gläubigen. Frömmigkeit und Sittlichkeit sind zwei völlig getrennte Gebiete. Gewiß kann der bloße Vollzug der Gebräuche der Seele keinen wahren Trost und besonders keine Kraft zum Guten bringen; aber das Bewußtsein, im Islam die allein wahre Religion zu besitzen, ist so stark und allgemein, daß die Beobachtung seiner Vorschriften das Gefühl der höchsten Befriedigung erzeugt. Der Glaube an den einen allmächtigen, über alles erhabenen Gott gibt dem Moslem eine feste geschlossene Lebensanschauung, einen gewissen Halt und Frieden in den Sorgen und Wechselfällen des irdischen Lebens und Zuversicht für das zukünftige Leben. Ferner gewährt der Glaube an Gottes Allgegenwart, an seine Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Vergeltung und Fürsorge dem Moslem einen starken Trost, während der Glaube an Gottes überragende Weisheit seinen düsteren Fatalismus mildert. Tröstlich für den Moslem ist endlich der Glaube an Mohammed als den größten aller Propheten und den Mittler der gegenwärtigen Heilsordnung. Die mystischen Gedanken und Bestrebungen der Sufi in Persien und der Derwische in Ägypten gewähren vielen eine gewisse Befriedigung der tieferen religiösen Bedürfnisse. Dem Bedürfnis des menschlichen Herzens nach Sühnung der Schuld kommt die Lehre von dem Sühnopfer im Tod der Söhne Alis entgegen, eine Vorstellung, die vielleicht dem Christentum abgelauscht ist. Aus diesen Tatsachen erklärt sich die stolze Selbstzufriedenheit, die im allgemeinen überall die Mohammedaner kennzeichnet und die sie für das Evangelium so unzugänglich macht.

Dennoch wird heutzutage auch unter den Mohammedanern Unzufriedenheit mit ihrer eigenen Religion beobachtet. Unzufrieden sind vor allem diejenigen Türken und Perser, die unter dem Einfluß der modernen Weltanschauung das Vertrauen zum Islam verloren haben. Da und dort findet man einzelne, die im Islam und bei Mohammed keine Befriedigung, dagegen im Evangelium und bei Christus Stillung für den Hunger ihrer Seele nach Frieden und Gemeinschaft mit Gott finden. Diese müssen freilich, wenn sie nicht ihr Leben verscherzen wollen, ihre Überzeugung sorgfältig verbergen. Viele Gläubige fühlen deutlich den Widerspruch zwischen den Lehren Mohammeds und seinem sittlichen Verhalten, besonders seinen Beziehungen zum weiblichen Geschlecht. Vielen bleibt auch der Widerspruch

zwischen ihrem eigenen Leben und den Vorschriften des Koran nicht verborgen. Schwer empfinden viele die sittlichen Anstöße des Islam, die Zulassung der Sklaverei, der Vielweiberei und die Erleichterung der Ehescheidung. Manche seufzen unter dem harten Joch der Verpflichtung zur Pilgerfahrt nach Mekka, das sie als die unsittlichste Stadt der Welt bezeichnen. Die wenigen, deren Gewissen erwacht ist, fühlen tief den gänzlichen Mangel der Erlösung von Schuld und Strafe der Sünde im Islam. Auf viele macht endlich der offenkundige Bund zwischen Christentum und höherer Kultur einen tiefen Eindruck, während sie sich andrerseits der Erkenntnis nicht verschließen können, daß der Islam alle höhere Bildung und Gesittung zu Grunde richtet. Peinlich empfinden manche die politische Übermacht der christlichen Völker und die Machtlosigkeit der Anhänger des Islam. Diese Unzufriedenheit führt freilich nicht notwendig zur Annahme des Christentums, vielmehr meist nur zu den totgebornen Versuchen, den Islam nach christlichen Idealen zu erneuern.

Die Anstöße und Hindernisse, die der Annahme des christlichen Glaubens für den Moslem im Wege stehen, sind mindestens ebenso groß und zahlreich wie bei den übrigen Nichtchristen. Sittliche Hindernisse liegen vor allem im Islam selbst. Der äußerlich-gesetzliche Charakter der moslemischen Frömmigkeit und Sittlichkeit läßt eine tiefere Erkenntnis der Sünde und ein Verlangen nach Erlösung nicht aufkommen. Der Wille Gottes mit Bezug auf das Gute und das Böse ist im Grunde die reine Willkür; was Allah gebietet ist fraglos gut, was er verbietet ist fraglos böse. Durch den Glauben an ein unabänderliches Schicksal wird auch die Sünde in letzter Hinsicht auf Gott zurückgeführt. Vieles, was das Christentum als schwere Sünde verurteilt, ist im Koran erlaubt und durch Mohammeds eigenes Beispiel entschuldigt. Die Sünden mancher Namenchristen, wie Trunksucht und offenkundige Unsittlichkeit, werden dem Christentum zur Last gelegt und erschweren den Glauben an das Evangelium.

Unter den Schwierigkeiten des Verstandes für den Moslem steht die Anschauung von der Unfehlbarkeit des Koran und seiner Überlegenheit gegenüber dem Evangelium obenan. Auf eine unbefangene geschichtliche Würdigung beider Urkunden ist unter Muhammedanern in der Regel nicht zu rechnen. Der Koran erscheint dem Gläubigen als reines Gesetz Gottes, während es als Mangel getadelt wird, daß die Bibel auch vielfach Geschichte enthält, und überdies die Behauptung allgemein ist, die Bibel sei von den Christen verstümmelt und gefälscht worden. Die wichtigsten Anstöße sind aber die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit, von der Gottessohnschaft Jesu und endlich die Tatsache und die Heilsbedeutung seines Kreuzestodes, Dinge, die überdies meist nur in sehr entstellter Form bekannt sind. So wenig diesen Anstößen gegenüber wesentliche Zugeständnisse gemacht werden können, so berechtigt erscheint die Forderung, daß die christliche Wahrheit

nicht in hergebrachten dogmatischen Formeln, sondern viel mehr als bisher auf heilsgeschichtlicher Grundlage und mit nachdrücklicherer Betonung ihres religiösen Gehalts und ihrer praktischen Bedeutung entwickelt und dargeboten werden müsse.

Das Haupthindernis für den Übertritt von Mohammedanern zum Christentum sind die vielfachen Verfolgungen und mannigfaltigen Gefahren für das Leben der Bekehrten. Man hat sich ja mancherorts der Hoffnung hingegeben, daß die politischen Umwälzungen in der Türkei und in Persien diese Hindernisse beseitigen und die volle Freiheit des Glaubens und Gewissens bringen werde. Die seitherigen Ereignisse und Entwicklungen haben dargetan, wie eitel diese Hoffnung war. Selbst in Ländern unter christlicher Oberherrschaft kann der Übertritt zum Christentum den Bekehrten das Leben kosten, wie viel mehr in Ländern mit vorherrschend moslemischer Bevölkerung unter mohammedanischen Herrschern.

Das Verhältnis zwischen Christentum und Islam wird nun freilich dadurch schwierig, daß jenes diesem geschichtlich vorangeht und nicht als Erfüllung dessen gelten kann, was vom Islam erstrebt und verheißen wird, vielmehr von diesem kraft seines Anspruchs, die vollkommen abschließende Offenbarung Gottes zu sein, verdrängt werden will. Gegenseitige Gegnerschaft ist deshalb unvermeidlich. Immerhin kann die Verkündigung des Evangeliums von dem ausgehen, was beiden Religionen gemeinsam ist, und den Mohammedanern von da aus nahezubringen suchen, was dem Islam fehlt, das gegenwärtige Heil in Christus.

Gemeinsam ist beiden Religionen die Einheit und Erhabenheit Gottes, wenn auch im Islam die Erkenntnis fehlt, daß Gott die heilige Liebe und ein Vater seiner Kinder ist. Im schiitischen Islam bieten die freilich erst nachträglich eingetragenen Ideen von der Menschwerdung Gottes und dem stellvertretenden Opfertod Berührungspunkte. Viele Züge aus dem Leben Jesu, in gewissem Sinn sogar seine Auferstehung und Himmelfahrt, sind vom Islam anerkannt; nur knüpft sich an alle diese Punkte auch immer gleich der Widerspruch der mohammedanischen Überlieferung. Auch die Aussicht auf Seligkeit und Verdammnis sind im allgemeinen gemeinsam, im einzelnen freilich sehr verschieden. Im ganzen wird es bei dem von dem Bericht angeführten Urteil des Mohammedanermissionars Pastor Simon bleiben müssen: „Der Islam ist keine Vorbereitung für das Christentum und es ist leichter auf ganz fremden Boden zu bauen, als erst alte Gebäude abtragen zu müssen, die der Niederlegung unüberwindlichen Widerstand entgegensetzen." Was manche Mohammedaner immer wieder unwiderstehlich anzieht und andere ebenso sicher abstößt, ist der gekreuzigte Christus in seiner sittlichen Hoheit und seiner erbarmenden Herablassung. So hat auch schon mancher Moslem, dem das Wort vom Kreuz von vornherein Torheit und Ärgernis ist, dennoch in demselben die Kraft Gottes zur Seligkeit erkennen gelernt.

Das Eindringen der kritischen Wissenschaft und der modernen Weltanschauung macht sich neuerdings auch in mohammedanischen Ländern bemerkbar, weniger stark in der Türkei und in Persien, um so stärker aber in Ägypten und in Indien. In allen diesen Ländern fand der Streit um Bibel und Babel und der Lärm um Hamurabis Gesetzbuch lauten Widerhall; und gebildete Mohammedaner bedienen sich mit unheimlicher Gewandtheit der kritischen Methode zur Bekämpfung des Christentums, wobei sie kaum eine Ahnung davon zu haben scheinen, daß die Urkunden und Überlieferungen des Islam die kritische Methode viel weniger ertragen können als die Urkunden des Christentums. Unter den Missionaren selbst wollen manche, besonders die älteren, von der kritischen Methode nichts wissen, während manche unter den jüngeren sie begrüßen als Grundlage für den Begriff der in der Geschichte sich entwickelnden und in Christus ihren Abschluß erreichenden Offenbarung Gottes, der eine gute Waffe abgebe im Kampf mit dem Islam und seiner Urkunde, dem Koran.

Der Hinduismus.

Es ist herkömmlich, die Erscheinungsformen des religiösen Lebens und Denkens in Indien unter dem Namen Hinduismus oder auch Brahmanismus zusammenzufassen. Aber das ist zum mindesten sehr anfechtbar. Die vielen Millionen der Urbewohner in den Bergländern und der niederen Kasten oder der kastenlosen Bevölkerung gehören mehr dem Animismus an als dem Hinduismus. Ein großer religiöser Unterschied besteht zwischen der vom Norden her eingewanderten arischen und der in den Süden gedrängten drawidischen Bevölkerung; die letztere ist noch stark dem Geisterdienst ergeben und der Verehrung weiblicher Gottheiten mit blutigen Opfern. Überhaupt sind unter der Bevölkerung Indiens alle möglichen Formen der Frömmigkeit, der Weltanschauung und des Aberglaubens vertreten. Polytheismus und Monotheismus, Theismus, Pantheismus, und Atheismus, Monismus und Dualismus, mit noch manchen Zwischenstufen, wohnen hier eng beisammen, oft sogar in einem und demselben Kopfe. Der Hinduismus ist demnach eine sehr vielverzweigte, verwickelte und zugleich verschwommene Religion. Dennoch lassen sich gewisse Merkmale nennen, die den Hinduismus oder Brahmanismus als religiöse Einheit kennzeichnen. Diese Merkmale sind die Anerkennung des Kastensystems mit den Brahmanen als oberster Kaste oder Götter der Erde, die Anerkennung der Weden und der nachwedischen Literatur (Schruti, d.h. Offenbarung, und Smriti, d.h. Überlieferung) als religiöser Autorität, und das Trachten nach Erlösung. Diese Grundzüge finden sich nicht nur in den heiligen Büchern des Brahmanismus, sondern auch im ganzen Leben des Volks vom Brahmanen bis herab zum kastenlosen Paria, bei den wissensstolzen Vertretern der All-Eins-Lehre so gut wie bei den unwissendsten Götzendienern.

Der religiöse Wert des Hinduismus liegt nun eben darin, daß er

im indischen Volk das Sehnen und Trachten nach Erlösung (Mokscha oder Mukti) geweckt hat. Gerade dieses Trachten nach Erlösung findet nicht nur in den verschiedenen Schichten der brahmanistischen Literatur seinen Ausdruck, sondern bildet so recht eigentlich den Grundton im religiösen Leben des Volks. Nach streng orthodoxer Anschauung soll die Erlösung den Menschen befreien aus dem ewigen Kreislauf der Geburten, in dem sich die Vergeltung des menschlichen Tuns vollzieht und der ohne Anfang und, falls die Erlösung nicht eintritt, auch ohne Ende fortwirbelt. Erlangt wird die Erlösung in der Vereinigung mit der Gottheit und zwar eigentlich erst nach dem Tod; aber manche versichern jetzt auch, sie sei ihnen eine wirkliche Erfahrung innerhalb dieses Erdenlebens. Nach ursprünglich orthodoxer Anschauung wird die Erlösung erlangt durch die Erkenntnis, daß die Einzelseele mit ihrem Sonderbewußtsein im Grunde nichts anderes sei als das absolute Selbst der unpersönlichen Gottheit, mit der sie sich nach der Auflösung der täuschenden Hüllen, die das Sonderbewußtsein begründen und den Leib darstellen, vereinige, wie die Flüsse sich vereinigen mit dem Meer. Das ist die monistische Erlösungslehre der Wedantaschule. Neben dieser erlangt neuerdings eine mehr theistisch bestimmte Richtung immer mehr Bedeutung und Verbreitung, die sich besonders auf das bekannte Lehrgedicht „Bhagawadgita" stützt und den gebildeten Hindu der heutigen Zeit sich besser als Grundlage des heutigen Lebens zu eignen scheint. Da man hier an eine persönliche Gottheit glaubt, trachtet man nicht nach Auflösung des persönlichen Lebens, sondern nach persönlicher Vereinigung mit dem persönlichen Gott durch liebende Hingabe an ihn und seinen Dienst und durch uneigennütziges Wirken für andere im Dienst der Gottheit.

Die Idee von der Erlösung bildet zweifellos den merkwürdigsten Berührungspunkt des Hinduismus mit dem Christentum, der um so beachtenswerter erscheint, als die Erlösung in der Vereinigung mit der Gottheit gesucht wird. Es spricht sich hier zweifellos ein religiöses Grundbedürfnis der Seele aus, das im Christentum seine wirkliche und vollkommene Befriedigung findet. Wenn die missionarische Verkündigung daran anknüpft, wird sie stets mit großer Aufmerksamkeit aufgenommen. Insofern kann diese Zentralidee des Hinduismus als Vorbereitung für das Christentum gelten. Freilich tritt bei näherer Betrachtung der Unterschied zwischen der Erlösung im Reiche Gottes nach dem Neuen Testament und der monistischen Auffassung derselben im Hinduismus klar zu Tage. Von der Auflösung der menschlichen Persönlichkeit in eine unpersönliche Gottheit will das Christentum nichts wissen. Näher steht der christlichen Auffassung die theistische Erlösungsidee nach der Bhagawadgita, die heute mehr und mehr zur Bibel der modernen Hindu wird. Aber auch unter dem gewöhnlichen Volk, dem diese Dichtung nur vom Hörensagen bekannt ist, begegnet

man oft dem Sehnen nach Erlösung. Und der Schrei nach Gott und seiner Hilfe wird auch sonst im Dienst der Götter und Geister, in Opfern, Fasten, Gelübden und Wallfahrten vernehmbar für den, der Ohren hat zu hören.

In Indien ist das bedeutendste Hindernis für den Glauben an das Evangelium auf sittlichem Gebiet der Mangel an Verantwortlichkeitsgefühl und an Sündenerkenntnis. Dieser Mangel kommt hauptsächlich auf Rechnung der die sittliche Persönlichkeit Gottes leugnenden All-Eins-Lehre und hat sich erst im Lauf der Entwicklung eingestellt. Aber die Regel ist nicht ohne Ausnahmen. Unter den Tausenden von Pilgern, die nach den heiligen Badeplätzen und Tempeln wallfahrten, gibt es immer wieder einzelne, die unter der Last ihrer Sündenschuld seufzen und im Ernst Erlösung von ihren Sünden und Ruhe für ihre Seelen suchen. Eine andere sittliche Schwierigkeit für das Bewußtsein der Hindu ist die Botschaft von der Vergebung der Sünden im Todesleiden Jesu, die in schroffem Widerspruch steht mit der Anschauung von der in der Seelenwanderung sich unerbittlich vollziehenden Vergeltung des menschlichen Tuns. Dagegen fällt nicht schwer ins Gewicht der von mehreren Gewährsmännern erwähnte Anstoß der Hindu an dem Töten der Kuh und dem Essen ihres Fleisches durch Europäer und eingeborene Christen, der übrigens auch auf die Bibel zurückfällt.

Das schwerste Hindernis auf dem Gebiet des gesellschaftlichen Lebens bildet die Kaste, die durch die Taufe zerstört wird. Zwar erfährt die Kaste durch die westländische Kultur und die modernen Verkehrsmittel manche harte Stöße und vielfache Umwandlungen. Aber sie besteht im Bereich des Hinduismus nicht nur unerschüttert weiter, sondern sie ist auch, besonders in Nordindien, in beständiger Weiterentwicklung und unaufhaltsamer Ausbreitung unter den kastenlosen Volksschichten begriffen. Mit Ausnahme des Brahmasamadsch haben sich auch die neueren Reformversuche innerhalb des Hinduismus genötigt gesehen, sich mit der Kaste friedlich abzufinden, so daß an ihrem Bestand nicht das mindeste geändert wurde. Erschwerend wirkt ferner der Umstand, daß das Evangelium dem Hindu stets als etwas fremdes, von außen her ihm angebotenes erscheint, da man jeden zum Christentum Übergetretenen aus der Kaste ausstößt und die eingeborenen Christen ganz ebenso wie die fremdländischen Missionare als Außenstehende behandelt.

Auf dem Gebiet des intellektuellen Lebens ist die Unwissenheit und Stumpfheit der Massen ein starkes Hindernis, das trotz der fortschreitenden Entwicklung des indischen Schulwesens nicht so bald ganz verschwinden wird. Noch stärker erschwert den Glauben die Eigenart der Hindu, ihr geistiges Leben in zwei scharf gesonderte Hälften zu scheiden, wie jener junge Mann bemerkte: „Im Hörsaal bin ich ein Anhänger der westlichen Wissenschaft; zu Hause halte ich an unsern überlieferten Anschauungen fest". Da kann die Wahrheit des Evangeliums nicht zu entscheidender Geltung kommen.

— Der Hindu ist gesättigt mit pantheistischen Anschauungen, die dem Glauben an den persönlichen Gott, der sich in Christus Jesus geoffenbart hat, nicht günstig sind. Unverständlich ist ihm auch der geschichtliche Charakter des Christentums, da für ihn das Göttliche, das allein wirklich ist, nicht in Tatsachen der Geschichte, sondern in erhabenen Gedanken und Anschauungen zu suchen ist, während die Geschichte dem Gebiet des wesenlosen Scheines angehört. Wenngleich dem Hinduismus die Idee der Menschwerdung Gottes ganz geläufig ist, so ist ihm doch im Grunde jeder Mensch eine Erscheinungsform der Gottheit in vielfältig abgestufter Stärke, Christus also nur einer unter vielen, und das Kreuz Christi der schwerste Anstoß für sein Denken. Manches an diesem Anstoß mag ja auf Rechnung der mangelhaften Formen kommen, in denen die Botschaft von der Versöhnung mit Gott durch Christus oft dargeboten wurde. Aber auch der unveräußerliche Kern der Sache ist dem von Natur selbstgerechten und weisheitsstolzen Hindu ein Ärgernis und eine Torheit.

Unzufriedenheit mit der überlieferten Religion trifft man selten unter den Hindu. Unter den Gebildeten mag hie und da einer bekennen, daß das von seiner Religion vorgeschriebene Murmeln unverstandener Sanskritverse kein Gebet sei, keinen Trost und keine Kraft zum Guten bringe. Gewöhnlich ist man bereit, die Nutzlosigkeit und Torheit des Götzendienstes zuzugestehen; aber das reicht nicht aus, um über das Bollwerk der Kaste hinweg zum Christentum überzutreten. In den meisten Fällen entsteht die Unzufriedenheit mit dem Hinduismus nicht aus der Erkenntnis, daß er keine wirkliche Erlösung von der Schuld und dem Verderben der Sünde verschafft, sondern aus der Erfahrung, daß er auch das nicht hält, was er verspricht, nämlich die wahre Erkenntnis Gottes und die Vereinigung mit ihm zu verschaffen. Dazu kommt manchmal noch die Erkenntnis, daß sich im Hinduismus keine Kraft zum Guten und keine Hilfe in den Nöten des Lebens findet. Aber selbst dieses Gefühl der Unbefriedigung mit ihrer bisherigen Religion vermag nur wenige Hindu zu bewegen, im Glauben an Christus Hilfe und Erlösung zu suchen. Für sie gehört auch das mit zu dem trügerischen Schein der Welt und des Menschenlebens.

Was die Hindu im Evangelium am meisten anzieht, ist das Bild Jesu, wie es sich im Neuen Testament darbietet: sein sündloses Leben, seine erhabene Lehre, sein unschuldiges, geduldiges Leiden und Sterben, seine vergebende Gnade, seine Sanftmut und Geduld entspricht ihrem Empfinden von dem, was recht und gut ist. Die Bergpredigt spricht ihnen durch den Geist der Liebe und Sanftmut, den sie atmet, am meisten zum Herzen, wobei freilich viele das Gebot der Liebe zum Nächsten und zum Feinde im Sinn der monistischen Wedantalehre deuten, daß das Selbst im einen Menschen mit dem Selbst in den anderen Menschen, ja in allen Geschöpfen identisch sei. Aus dem gleichen Grunde lesen sie auch gerne und preisen

noch mehr Bücher wie die Nachfolge Christi von Thomas a Kempis. Auch die Botschaft von der Vaterliebe Gottes, aber ganz besonders die Botschaft von der Erlösung im Reiche Gottes findet vielfach Anklang und Zustimmung. Nichts wissen will der Hindu in der Regel von der Heilsbedeutung des Todes Jesu, besonders auch weil er wohl fühlt, daß Jesus dadurch zum ausschließlichen Heiland aller Menschen wird. Diese Seite des Evangeliums muß den Hindu eben darum mit um so größerer Vorsicht und Sorgfalt dargeboten werden.

Der Geist der Kritik und die moderne Weltanschauung haben auch in Indien längst ihren Einzug gehalten. Neben Huxley, Darwin, Spencer, Häckel, Kant und Schopenhauer werden Strauß und Renan, Wellhausen und Harnack gelesen und im Kampf gegen das Evangelium von der kritischen Methode ein kecker Gebrauch gemacht. Was einem an dem biblischen „Christentum" nicht gefällt, wird kurzer Hand als „Kirchentum" abgewiesen. Viele Missionare fühlen, daß es in diesem Kampf durchaus nutzlos und geradezu schädlich wäre, in der hergebrachten Auffassung der Schrift unter dem Gesichtspunkt der Verbalinspiration Stellung zu nehmen. Sie sehen sich genötigt, sich auf die den Tatsachen besser entsprechende Anschauung von der Schrift als Urkunde der geschichtlichen Offenbarung Gottes zurückzuziehen. Vielfach sieht man sich genötigt, der historisch-kritischen Schriftforschung gewisse Zugeständnisse zu machen. „Es ist wichtig", schreibt der anglikanische Bischof von Madras, der zugleich ein eifriger Missionsmann ist, „daß die Fragen der höheren Kritik von den Missionaren sorgfältig studiert werden. Wo eine spröde, mechanische Inspirationstheorie gelehrt wird, da übt die höhere Kritik häufig eine zerrüttende Wirkung auf Heiden und Christen aus und kann dazu führen, daß die Ehrfurcht vor der Heiligen Schrift gemindert oder gar zerstört wird." Und Missionar Holland in Nordindien schreibt: „Der Arya Samadsch sucht reichlich Kapital zu schlagen aus den Kämpfen um die höhere Kritik und macht sich die Aufstellungen extremer Kritiker zu nutze. Auf der andern Seite bietet eine gemäßigt kritische Stellung vollkommenen Schutz gegen diese Angriffe. Schwierigkeiten, inbetreff deren die ältere Anschauung harte Kämpfe zu bestehen hatte und zwar, wie es uns scheinen will, häufig ohne Erfolg, verschwinden vor einer gemäßigt kritischen Stellung aus dem Gesichtskreis, ja sie treten gar nicht zu Tage."

Was die Frage betrifft, ob die Erfahrung in der indischen Missionsarbeit die eigene Glaubensüberzeugung der Missionare wesentlich beeinflußt habe, so kommt natürlich auf die ursprüngliche Anschauung des einzelnen wie auch auf seine geistige Eigenart sehr viel an. Wer mit einem bis ins einzelne ausgeklügelten und festgelegten System aufs Arbeitsfeld auszog, dem mag unter der Wucht der Tatsachen seiner Missionserfahrung manches Stück in die Brüche gegangen sein und anderes sich stark verschoben haben.

So bekennen manche unserer Gewährsmänner, daß sich in ihrer Überzeugung nach Inhalt und Form sehr vieles geändert habe, und einer dankt Gott von Herzen dafür, daß es so gekommen sei. Ein Missionar der englischen kirchlichen Missionsgesellschaft schreibt: „Meine Arbeit in Indien hat meine Anschauung von der christlichen Wahrheit nicht sehr geändert. Das wäre gewiß viel mehr der Fall gewesen, wenn ich nicht, ehe ich nach Indien ging, genötigt gewesen wäre, eine große Zahl von Problemen durchzudenken. Die Berührung mit dem Hinduismus hat mich jedoch in einen entschiedeneren Widerspruch gegen den Pantheismus hineingedrängt und in eine klarere Überzeugung von der Wichtigkeit des Glaubens an den freien Willen des Menschen. Sodann hat die zunehmende Wahrnehmung der Tatsache, daß die meisten von denen, die das Evangelium wohl hören, aber es verwerfen, es verwerfen ohne es klar zu verstehen, mich sehr bestärkt in der Überzeugung, daß in der großen Mehrheit der Fälle der Tod das Los eines Menschen nicht endgiltig besiegelt."

Während so die Missionsarbeit auf schroffe Anschauungen mildernd einwirkt, hilft sie andern, die mit noch sehr kühlen, unbestimmten Ansichten aufs Arbeitsfeld auszogen, zu viel bestimmteren Anschauungen. So bekennt ein schottischer Professor an einer höheren Lehranstalt in Südindien: „Als ich nach Indien kam, lag mir nicht viel an der geschichtlichen Grundlage des Christentums, und ich war bereit, jede der im Neuen Testament erzählten Tatsachen, selbst die Auferstehung Jesu, der Kritik auszuliefern, vorausgesetzt, daß der allgemeine Eindruck von der Persönlichkeit Jesu dadurch nicht beeinträchtigt würde. Ich war jedoch noch nicht lange in Indien gewesen, als sich eine gründliche Veränderung in der Richtung meines Denkens vollzog. Während ich unter den Studenten arbeitete und die heiligen Bücher der Hindu las, drängte sich mir mehr und mehr die Überzeugung auf, daß gegenüber dem Hinduismus zwei Gesichtspunkte für das Christentum grundlegend und ausschlaggebend seien. Der eine war, daß Gott wirkender Wille ist, der sich in der Geschichte durch Rückwirkung auf den menschlichen Willen Ausdruck verschafft und dieser Ausdruck des göttlichen Willens seinen Höhepunkt erreicht in Jesus Christus. Der zweite Gesichtspunkt war eine klarere Erkenntnis, als ich vorher hatte, daß es für das Christentum sehr wesentlich ist, vollkommen zu brechen mit dem Begriff des menschlichen Verdienstes, sofern diesem ein leitender oder ein einschränkender Einfluß auf das Handeln Gottes mit dem Menschen zugeschrieben wird. Gott behandelt die Menschen immer besser als sie es verdienen und verleiht jedem Menschen, so wenig er das verdient, die allergrößten Gaben, sofern er aus diesen für das Heil seiner Seele Gewinn zu ziehen vermag. Gegenüber der Vergeltungslehre des Hinduismus scheint mir dies die wichtigste Botschaft des Christentums zu sein." Fast ohne Ausnahme bezeugen unsere Gewährsmänner, daß ihnen in der indischen Missionsarbeit

die einzigartige, ausschließliche Bedeutung der Person Jesu Christi mehr und mehr zum Bewußtsein gekommen sei, so daß sie es nun als ihre einzige Aufgabe erkennen, dem indischen Volk Christum zu verkündigen als den Bringer des Heils.

Kantiana.

Von **Richard Hönigswald.**

2.*)

Eine kleine Schrift (Immanuel Kant, ausgewählt und bearbeitet von Prof. Dr. L. Weis, Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses, 142 S.), die den ersten Band einer von Dennert herausgegebenen Sammlung „Ewigkeitsfragen im Lichte großer Denker" darstellt, will es „mit dem ganzen Kant, mit seiner ganzen Weltauffassung zu tun" haben. Der Anspruch, den der Verfasser damit geltend macht, ist in der methodischen Einheit des Kantischen Gedankensystems vollauf begründet. Denn wie die Philosophie Kants den ganzen Inhalt der Kultur betrifft, indem sie deren Bedingungen durch die Analyse des Begriffs vom Objektiven überhaupt rechtfertigt, so muß auch die Untersuchung jedes Spezialproblems jener Philosophie an dem Begriff des Ganzen orientiert sein. Fraglich bleibt es dabei nur, inwieweit die Verwirklichung eines so weitausgreifenden Programms auf dem knappen Raum dieses Büchleins möglich ist. Es ist kein Fehler, daß Weis die Kant'sche Religionsphilosophie in den Mittelpunkt seiner Darlegungen rückt; es folgt dies aus seiner eigenen systematischen Orientierung und entspricht auch bis zu einem gewissen Grade den persönlichen Intentionen Kants. Relativ unerfüllt bleibt dabei eben nur die dem Programm des Verfassers gemäße Forderung, von jenem Zentrum aus das Ganze der Kant'schen Philosophie zur Darstellung zu bringen. So betreffen z.B. Weis' Darlegungen über die theoretische Seite der Lehre Kants kaum an irgend einer Stelle deren organischen Zusammenhang mit Kants Religionsphilosophie; vielmehr beschränken sie sich im wesentlichen auf die Erörterung einzelner, auch in ihrem wechselseitigen Zusammenhang nicht immer klar erkennbarer Punkte, deren fundamentale systematische Bedeutung man schon kennen muß, will man sie dem gedanklichen Interessenkreis des Verfassers widerspruchslos eingliedern. Die „Auszüge" aus den Werken Kants sind nicht ohne pädagogisches Geschick zusammengestellt.

Unter dem Titel „Kantiana. Vier Aufsätze zur Kantforschung und Kantkritik nebst einem Anhange. Leipzig, Verlag von Edmund Demme 1909" (VI. und 97 S.) bietet Dr. Franz Jünemann zunächst eine auch für weitere Kreise bestimmte Charakteristik der Persönlichkeit Kants. Die ursprünglich in der Form einzelner Aufsätze in verschiedenen Zeitungen und Zeitschriften erschienene Arbeit besteht zum größeren Teil aus einer Reihe gut belegter Erörterungen über Kants persönliche Stellung zu den verschiedensten Problemen der Kultur und des Lebens. Sie ist in diesen

*) Vgl. Bd. III.

ihren Partien mehr als eine Ergänzung zu den bekannten biographischen Notizen von Jachmann, Borowski und Wasianski, die sie übrigens naturgemäß eifrig benutzt. Denn sie sucht in durchaus selbständiger historischer Orientierung an den Quellen ein Bild der Persönlichkeit zu entwerfen, die hinter den Werken Kants steht. Gerade bei Kant, dessen strenge Sachlichkeit nur selten einen Blick in das Innere des Menschen verstattet, bedarf es hierzu einer besonderen Erörterung, und es ist von eigentümlichem Interesse, den Ertrag der Schrift Jünemanns an den ausgezeichneten, freilich von weit höheren systematischen Gesichtspunkten geleiteten Arbeiten zu messen, welche die „Kantstudien" zur Jahrhundertfeier von Kants Todestag über die Persönlichkeit des Philosophen gebracht hatten. (Bruno Bauch, Die Persönlichkeit Kants und Friedrich Alfred Schmid, Kant im Spiegel seiner Briefe. „Kantstudien" Bd. IX).

Auch Jünemanns Schrift entbehrt freilich nicht ganz der systematischen Gesichtspunkte. Ein mit den übrigen Kapiteln allerdings nur recht lose zusammenhängender Abschnitt seines Büchleins trägt die vielsagende Überschrift „Der problematische Wert des Kantischen Idealismus." Man müßte diesen Abschnitt, der augenscheinlich die eigenen philosophischen Lehrmeinungen des Verfassers enthält, auch dann als sachlich unzutreffend bezeichnen, wenn er seiner Form nach mit der schlichten Anspruchslosigkeit der rein historischen und referierenden Partien weniger merklich kontrastierte. Auf neun kurzen Seiten wird hier nicht nur „die Selbstaufhebung der idealistischen Philosophie durch die kritischen Grundsätze ihres Urhebers" proklamiert, es wird der rat- und ziellosen Philosophie der Gegenwart auch schon wohlmeinend die Richtung ihres erfolgreichen Weiterschreitens gewiesen zu einem „absoluten Zusammenklang von Vernunft und Sein." Mit souveräner Leichtigkeit wird dabei über Lebendige und Tote zu Gericht gesessen. Helmholtz und Zeller, Kuno Fischer und Otto Liebmann hätten zu Kant zurückzugehen gelehrt ohne auch nur zu ahnen, daß Kant durch Friedrich Heinrich Jacobi und „durch die Leibnizianer wie Anhänger Lockes" längst überwunden war. Kant und dessen Epoche war jenen Männern eben nur „in dem trüben Dämmerlicht historischer Unwissenheit" erschienen.

Wem es dagegen vergönnt ist, sie auch in der grellen Beleuchtung sachlicher Unkenntnis zu betrachten, dem vertiefen sich alle philosophiegeschichtlichen Perspektiven, wie das Beispiel des Verfassers lehrt, in ungeahnter Weise. „So sicher Hegel ohne ihn (Kant) letzten Endes unmöglich gewesen wäre, so gewiß ist der Zusammenhang zwischen beiden kein anderer als etwa zwischen uns und den Stammeltern im Paradiese." Und die „sachliche Kritik der Grundprinzipien" der Kantischen Philosophie, welcher Jünemann $2^1/_2$ Seiten einräumt, ist eine unter die gleichen Gesichtspunkte gestellte Erörterung von Punkten, für deren Verwandtschaft mit den Lehren Kants selbst biblische Analogien nicht ganz leicht zu finden sein dürften. — Kants Lehre von Raum, Zeit und den Kategorien ist eine Theorie des Objekts. Dessen Begriff ist das Kantische Problem. Die Darlegung, daß dieser Begriff mit dem der allgemeinen, d.h. vom „Subjekt" unabhängigen Gültigkeit zusammenfällt, ist die

Kantische Lösung dieses Problems. Daß dabei der Begriff des „Subjekts", sofern er bei Kant den der allgemeinen Gültigkeit definiert, auch einen neuen Inhalt fordert; und daß Kant diese Forderung nicht nur nicht übersehen, sondern in der Konsequenz seiner Argumentation in unzweideutiger Weise erfüllt hat, das entzog sich dem tiefeindringenden Studium des Verfassers. Er kennt, um es sachgemäß auszudrücken, nur den Begriff des psychologischen und nicht auch den des transszendentalen Subjekts, d.h. er verkennt die Beziehungen zwischen dem Kantischen Bewußtseinsbegriff und den Prinzipien der Logik, er übersieht daher auch, daß das „Ding an sich" nicht nur „transsubjektiv" — das Wort hat Jünemann vermutlich nicht aus Kant —, sondern ebenso sehr „transobjektiv" ist. Er verkennt den Begriff des Apriori, wenn er für dieses psychische Realität fordert, und er vergißt, während er Kant geringschätzig dessen „Feierlichkeit" vorhält, mit der er den berühmten Satz ausspricht: nur in der Erfahrung ist Wahrheit, sich über den Kantischen Begriff der Erfahrung selbst Rechenschaft zu geben. Die Analyse dieses Begriffs hätte ihn über den wahren Sinn jenes Satzes und wohl auch über das Ausmaß der Berechtigung belehrt, gegen den Kantischen Idealismus den Vorwurf zu erheben, daß er „uns und das All zum Traum eines Träumenden, vielmehr zum freischwebenden Traum, vielmehr zum absoluten Schein eines Traumes herabsetzt." (S. 61f.)

Man darf hoffen, daß die „eingehenden Studien", die der Verfasser im Zusammenhang seiner Kantforschungen der Philosophie Jacobis gewidmet haben soll, soweit sie sich auf diesen Philosophen *beschränken*, ein erfreulicheres Ergebnis gezeitigt haben als der kühne Versuch seiner Kantkritik. Diese selbst ist gescheitert an dem Mangel wissenschaftlicher Vertiefung in das kritische Problem. Eine solche aber wenigstens hätte er von manchem jener „modernen Transszendentalphilosophen", die er mit unverhohlener Mißachtung „Pseudokantianer" nennt, lernen können. Und selbst ein hartnäckiges „Verharren bei Kant, ein absolutes Festhalten Kants in der Gegenwart", — das besonders „eine dilettantische Enquete-Weisheit" gefordert haben soll, wird so mancher, wenn sonst wir den Geist der Zeit nicht ganz verkennen, des Verfassers „Zusammenklang von Vernunft und Sein" vorziehen. Dieser „Zusammenklang" aber gipfelt in dem Ruf des Verfassers nach einem „Realismus", der „allen idealistischen Sophistikationen die Spitze abbricht, indem er sich zu der fast an der Oberfläche liegenden und doch so überraschenden, so staunenswerten, so freudig erschütternden Erkenntnis durchringt, daß der Satz von der Existenz der transsubjektiven Außenwelt *axiomatisch* gewiß, ja, daß er oberstes und letztes Axiom, *absolute Voraussetzung* der Axiome ist, ohne die nicht nur Wissenschaft und Leben, sondern auch alle übrigen Axiome ihren Sinn verlieren." (S. 61.) Das und ähnliches nennt der Verfasser — es ist dies freilich eine Frage der Definitionsfreiheit — „Lapidarstil" (S. 62) und verspricht in einer demnächst erscheinenden (vielleicht schon erschienenen?) besonderen Schrift größere Ausführlichkeit. Hoffentlich erstreckt sich diese in Verbindung mit größerer Sachkenntnis dann auch auf eine „sachliche Kritik der Grundprinzipien der Kantischen Philosophie."

Gerade weil die vorliegende kleine Schrift, bei ihrer populären Haltung, weitere Kreise zu beeinflussen bestimmt ist, sollte in diesen Blättern mit Nachdruck auf ihre Mängel verwiesen werden. Daß sie in ihren historischen Teilen eine durchaus verdienstvolle Leistung darstellt, ist — wie gesagt — nicht zu bestreiten.

Unter ähnlichen Gesichtspunkten wie Jünemanns Kant-Kritik ist auch die Polemik gegen die Grundlagen der Kantischen Position zu beurteilen, mit welcher der bekannte Dichter Johannes Schlaf sein jüngst erschienenes Werk „Das absolute Individuum und die Vollendung der Religion" (Zwei Teile in einem Band, Oesterheld & Co. Verlag Berlin 1910) einleitet. Auch hier der mit aller wünschenswerten Entschiedenheit angekündigte Versuch, die Erkenntnistheorie Kants „einer, wenn auch kurz gefaßten, so doch fundamentalen Kritik zu unterziehen" (S. 10), auch hier die Verkennung des logischen Charakters der Kantischen Promblemstellung, auch hier das beständige Hantieren mit psychologischen Kategorien, die dem Kantischen Problem, weil es eine reine Geltungsfrage betrifft, überhaupt nicht nahekommen. Alles, was der Verfasser über „Apriori" und „Aposteriori", was er über den Begriff des „Dinges an sich" und dessen Verhältnis zur „Erscheinung", über „Ich", „Bewußtsein" und Subjekt" gegen Kant zu erklären glaubt, krankt an diesem Übel. Nie hat Kant — um hier nur dies eine zu erwähnen — bestritten, daß mathematische Erkenntnis, gleich jeder anderen und auch gemäß den zeitlichen Bedingungen der Entstehung jeglicher Erkenntnis, entstanden ist. Wohl aber hat er die mathematische Erkenntnis in ihrer methodischen Struktur als von den Umständen ihrer Entstehung unabhängig aufgewiesen. Nur im Hinblick auf diese Unabhängigkeit, die eine Unabhängigkeit der Geltung und nicht der Entstehung ist, heißt die mathematische Erkenntnis apriorisch. Das allein ist der Sinn der Kantischen Bestimmung: „Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden." Der Begriff der mathematischen Methode ist eben hier in eine der Kantischen Problemstellung angepaßte Form gebracht. Und deshalb setzt das Verständnis dieser Problemstellung jenen Begriff voraus. Der letztere aber ist es gerade, der dem Verfasser fehlt: nirgends gibt sich seine Mathematikfremdheit deutlicher kund als in seinen vermeintlichen Argumenten gegen Kants Lehre von den Grundlagen der Geometrie. „Demonstrieren" bedeutet grundsätzlich ein anderes als durch eine bisher nicht widerlegte und deshalb für nicht widerlegbar gehaltene Erfahrung wissen. „Demonstrieren" ist selbst von der vollkommensten Erfahrung genau sounterschieden, wie etwa der Schluß von dem Augenschein. Der Verfasser hätte gut getan in seiner „kurz gefaßten aber fundamentalen Kritik der Kantischen Lehren" den berühmten und oft zitierten Satz des Philosophen aus der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft klar zu analysieren: „Dem ersten, der den gleichschenklichen Triangel demonstrierte, dem ging ein Licht auf usw." — Aber schließlich hätte auch eine noch viel einfachere Erwägung Schlaf warnen sollen, Kant gegenüber die Aposteriorität der Mathematik zu vertreten. Wo sind denn überhaupt die „Erfahrungen", auf Grund deren

auch nur der einfachste Lehrsatz der euklidischen Geometrie formuliert werden könnte? Und selbst die These des Verfassers von der Aposteriorität der mathematischen Erkenntnis zugestanden, erhebt sich noch eine Frage, die sich Schlaf vorzulegen versäumt hat. Wie kommt es denn, daß die Lehrsätze der Mathematik, sofern sie sich auf Erfahrung gründen, im Laufe der Zeit nicht an Gewißheitswert gewinnen? Ist etwa der pythagoräische Lehrsatz heute „wahrscheinlicher" als er es vor tausend Jahren gewesen ist?

Diese Andeutungen mögen genügen. Sie sollen nur zeigen, welche ungeheure Fülle von Problemen „die kurzen aber fundamentalen" Überlegungen über die Wertlosigkeit der Kantischen Argumente cavaliérement übersehen. Nicht jedes Argument Kants wird zu halten sein; und nicht jedes seiner Argumente würde er selbst heute vertreten. Seine Lehre ist viel zu sehr „Wissenschaft", um sich nicht in stetiger Entwicklung zu erhalten; aber in einer Entwicklung nur im Sinne der Kantischen Problemstellung selbst. Und jedes der Argumente Kants hat den berechtigten Anspruch — unter dem Gesichtspunkt dieser Problemstellung und in voller Kenntnis der sie bedingenden wissenschaftlichen Problemlage geprüft zu werden.

Wer Kant – sei es nun „kurz gefaßt" oder ausführlich, aber „fundamental" — kritisieren will, der mag vorerst „bedenken, daß es eben nicht nötig sei, daß jedermann Methaphysik" — der Kundige weiß, was dieses Wort in diesem Zusammenhang bedeutet — „studiere, daß es manches Talent gebe, welches in gründlichen und selbst tiefen Wissenschaften, die sich mehr der Anschauung nähern, ganz wohl fortkommt, dem es aber mit Nachforschungen durch lauter abgezogene Begriffe nicht gelingen will und daß man seine Geistesgaben in solchem Fall auf einen anderen Gegenstand verwenden müsse; daß aber derjenige, der Metaphysik zu beurteilen . . . . . unternimmt, den Forderungen, die hier gemacht werden, durchaus ein Genüge tun müsse, es mag nun auf die Art geschehen, daß er meine Auflösung annimmt, oder sie auch gründlich widerlegt und eine andere an deren Stelle setzt — denn abweisen kann er sie nicht — . . ." (Kant, Vorrede zu den Prologomena).

Man denke nicht, daß solche Erörterungen mit ihren rein theoretischen Gesichtspunkten die Fragen der „praktischen" Philosophie bei Kant und den Interessenkreis dieser Zeitschrift gar nicht oder doch nur mittelbar berühren. Denn gerade dies ist für die „praktische" Philosophie Kants bezeichnend und bei der Beurteilung ihrer Gesichtspunkte bestimmend, daß sie mit den Grundfragen der theoretischen Philosophie zu unlösbarer Einheit verbunden ist. Auch die Ethik und die Religionsphilosophie, die Ästhetik und die Rechtsphilosophie Kants bilden einen „Traktat über die Methode", dieselbe Methode, die den Kern seiner theoretischen Philosophie ausmacht: sie sind Produkte derselben Problemstellung, welcher die „transzendentale Logik" ihr Dasein verdankt; denn sie alle sind hervorgegangen aus der Frage nach dem Begriff wissenschaftlicher Erkenntnis überhaupt. Nicht neben dem Problem der Erkenntnis werden bei Kant auch Fragen der „Religion und Geisteskultur" erörtert, sondern vermittelst jenes Problems. Der Begriff der Erkenntnis muß feststehen, wenn die Eigenart jener objektive Gültigkeit

beanspruchenden Forderungen fixiert werden soll, deren System den Begriff der Geisteskultur bildet.

Solche Erwägungen rechtfertigen es, daß wir in diese Erörterungen eine Besprechung einiger jener rein theoretisch orientierten „Ergänzungshefte" zu den „Kantstudien" mit einbeziehen, welche zeitweilig, herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch, im Auftrage der Kantgesellschaft erscheinen.

Durch eine besonders umfassende Literaturkenntnis und Gelehrsamkeit zeichnet sich unter diesen die Arbeit aus, die Dr. Hans Amrhein, Direktor der deutschen Schule in Lüttich, über „Kants Lehre vom ‚Bewußtsein überhaupt' und ihre Weiterbildung bis auf die Gegenwart" mit einem Geleitwort von H. Vaihinger im Verlag von Reuther und Reichard in Berlin 1909 hat erscheinen lassen (VIII u. 210 S.). Die Arbeit ist — ungeachtet ihrer philologischen Gesichtspunkte, ja zum guten Teil infolge derselben — auch in systematischer Beziehung in hohem Grade verdienstvoll. Sie hat einen zentralen Begriff der Philosophie Kants sowohl als auch der Gegenwart unter dem Gesichtspunkt der Erwägung kritisch untersucht, daß „die Geschichte der Wissenschaften zum teil eine Geschichte der gelehrten Terminologie", und daß die Wissenschaft selbst „vielfach der bloße Nachweis einer Verwechselung von Abstraktionen mit der Wirklichkeit, ein Kampf gegen die Herrschaft der Terminologie und der Schlagworte" sei.

Es konnte in der Tat kaum ein geeigneterer Begriff als Zentralpunkt einer kritischen Charakteristik der wissenschaftlichen Philosophie der Gegenwart gefunden werden als der eines „Bewußtseins überhaupt." Er ist das Symbol des Gedankens der Objektivität, dessen Theorie die Philosophie Kants ist; und sofern die Philosophie unserer Zeit als kritische Rechtfertigung der Voraussetzungen der Wissenschaft mit dieser Theorie zusammenhängt, ist auch sie im Grunde genommen nichts anderes als die Lehre von jenem Begriff. So kann man denn auch — wie Vaihinger in seinem Vorwort zu dem Buche Amrheins treffend bemerkt — „fast die ganze Geschichte der deutschen Philosophie in den letzten vierzig Jahren an diesem Faden aufreihen." Das Buch selbst, dessen Entstehung der verdienstvollen Anregung Vaihingers zu verdanken ist, behandelt sein Problem mit hervorragender Sach- und Literaturkenntnis in zwei Teilen, deren erster Kants Lehre vom „Bewußtsein überhaupt", deren zweiter der Lehre vom „Bewußtsein überhaupt" in der nachkantischen Philosophie gewidmet ist. Hierzu kommt noch eine kurze Einleitung über den „Sinn des Themas."

Den Inhalt der Arbeit kritisch schildern, hieße die Grundprobleme der Erkenntnistheorie in einem die Zwecke dieses Referates weit überschreitenden Umfang aufrollen. So mögen denn nur einige Punkte berührt werden. Als besonders verdienstvoll wäre zunächst § 10 zu bezeichnen, in welchem der Doppelsinn des „überhaupt" in dem Ausdruck „Bewußtsein überhaupt" erörtert wird. „Überhaupt" hat einmal die „harmlose logische Verallgemeinerungsfunktion", etwas zu bezeichnen, „was jedem Bewußtsein als Bewußtsein gemeinsam ist." Man kann es die „Form des Bewußtseins" nennen, sofern man hierunter nur die durch Abstraktion gewonnene „allgemeine Funktionsform" eines jeden Bewußtseins versteht. Man kann es

aber auch als den „Vernunftbegriff eines Allgemeinbewußtseins" auffassen, d.h. als den „eines über die einzelnen Individuen hinausragenden, hinausgreifenden, übergreifenden, überindividuellen Bewußtseins." Es ist nun für Kant in diesem zweiten Sinn nichts anderes „als ein methodischer Hilfsbegriff, eine erkenntnistheoretische Hilfskonstruktion, nichts Reales, sondern eine Idee — nur eine Idee."

Ohne Zweifel verweist diese Unterscheidung auf einen für die Genesis des Kantischen Begriffs vom „Bewußtsein überhaupt" bedeutungsvollen Punkt. Allein, abgesehen davon, daß der Gegensatz von „Realität" und „Idee" aus dem Rahmen der Kantischen Überlegungen etwas herausfällt, und andererseits der Begriff einer „erkenntnistheoretischen Hilfskonstruktion" sich doch wohl nur zum Teil mit dem der Idee deckt, wird es auch fraglich erscheinen, ob die Formulierung des Verfassers die beiden Nuancen des Begriffs vom „Bewußtsein überhaupt" bei Kant einwandsfrei wiedergibt. Nicht um eine „leise", wenngleich „bedeutsame Verschiebung" des Begriffsinhalts scheint es sich nämlich hier zu handeln, die nur das Festhalten einer schwierigen Abstraktion, wie sie nach des Verfassers Meinung die erste Bedeutung des Terminus „Bewußtsein überhaupt" darstellt, ermöglichen soll; nicht um eine Verschiebung und Verschiedenheit gleichsam der ökonomischen Valenz also; sondern um einen weit tiefer greifenden, prinzipiellen, methodischen Gegensatz. Gleichviel wie dieser sich in Kant selbst entwickelt haben mochte — die Geschichte dieser Entwickelung ist sicherlich eines der interessantesten Kapitel der Kant-Forschung —: in seinem systematisch vollendeten Zustand ist er nichts geringeres als der Gegensatz zwischen der induktiv-vergleichenden Methode der empirischen Psychologie und dem „transszendentalen" Verfahren der Kritik. Denn auf der einen Seite wird ein Faktor herausgestellt, der — in einem an aristotelische Bestimmungen anklingenden Sinn — „Form" des Bewußtseins genannt wird, weil er jedem, mit einem anderen vergleichbaren Bewußtsein, ungeachtet aller sonstigen Unterschiede, zukommt; auf der anderen Seite handelt es sich um die Erkenntnis, daß der Begriff des Objekts, weil er durch den einer Relation bestimmt werden muß, die selbst als Identität zu definieren ist, Funktion eines vom empirischen unabhängigen, d.h. formalen Bewußtseins sein müsse. Gilt für den zweiten Begriff des „Bewußtseins überhaupt" — immer auch im Hinblick auf dessen Funktion, den Begriff des Objekts zu definieren —, daß es für jedes empirische Bewußtsein das gleiche sein muß, weil es Form des Bewußtseins ist, so wird dagegen auf den formalen Charakter des ersten nur geschlossen aus der Tatsache, daß sein Inhalt dem Bewußtsein einer größeren oder kleineren Reihe empirischer Personen gemeinsam ist. Hier ist der Begriff eines „Bewußtseins überhaupt" entsprungen einer Untersuchung des in der Erfahrung gegebenen Phänomens des Bewußtseins, dort einer Analyse des Objektbegriffs. Die ganze Reform des Begriffs und der Methode der Philosophie, die sich an den Namen Kants knüpft, die ganze „Revolution der Denkart", die sich in Kant selbst vollzog, findet mithin in der doppelten Bedeutung der Wendung „Bewußtsein überhaupt" ihren adäquaten Ausdruck.

Ohne Zweifel sind diese systematischen Gesichtspunkte dem Verfasser dauernd gegenwärtig. Hat er es doch durchwegs verstanden, die methodische Selbständigkeit des Begriffs von einem „Bewußtsein überhaupt" psychologischen, wie metaphysischen Deutungsversuchen gegenüber mit aller Klarheit zu bewahren. Scheinen die Gegensätze gelegentlich dennoch etwas zu verblassen, so liegt dies im Grunde genommen nur an der nicht ausschließlich systematischen Orientierung der Arbeit bezw. an der großen sachlichen Schwierigkeit, in einer genetisch-psychologischen Erörterung überall auch die beherrschenden systematischen Gesichtspunkte ausdrücklich zur Geltung zu bringen.

Besondere Anerkennung verdient die eingehende Darstellung der Wandlungen des Problems in der nachkantischen Philosophie, eine Darstellung, die sich insbesondere in den Kapiteln über das „Bewußtsein überhaupt" bei den Neukantianern und bei einer Reihe an den Neukantianismus positiv oder negativ anknüpfenden Forschern unserer Zeit zu aktueller Bedeutung erhebt. Was der Verfasser hier darbietet, ist eine, überall sorgfältig auf die Quellen zurückgehende, kurze — im ganzen vielleicht zu kurze — Auseinandersetzung mit den erkenntnistheoretischen Grundproblemen der Gegenwart. Entsprechendes gilt besonders auch für die beiden letzten Paragraphen der Arbeit, in welchen „Einwände gegen das Bewußtsein überhaupt" kritisch diskutiert werden.

Amrheins Studie gehört zu den erfreulichsten Erscheinungen der Kantliteratur der letzten Jahre. Ganz und gar auf sein Problem konzentriert, trifft der Verfasser auch in der Polemik stets den Ton wissenschaftlicher Sachlichkeit, der sich von der Geringschätzung des Gegners wie von der Überschätzung der eigenen Leistungen gleichermaßen frei hält.

Besprechungen.

L'Houet, Zur Psychologie der Kultur. Bremen 1910. Niedersachsen-Verlag Carl Schünemann.

Der Verfasser spricht im Vorwort die Befürchtung aus, auf so einsamen Pfaden zu wandeln und dem Geiste der Zeit so sehr entgegen zu sein, daß man sein Buch möglicherweise totschweigen oder totschlagen werde. Tatsächlich schwimmt es in einem breiten Strome, dessen Quellen in Deutschland bei Nietzsche, Lagarde und dem Verfasser des Rembrandtbuches, in England bei Carlyle und Ruskin zu suchen sind.

Von der Menge der verwandten Erzeugnisse, die alle an unserer Kultur Kritik üben, unterscheidet es sich durch drei Eigentümlichkeiten. Zunächst in formaler Hinsicht dadurch, daß es seinen Stoff nicht begrifflich, sondern anschaulich behandelt: die Schwächen unserer Kultur werden an einer Fülle von Einzelheiten und Beispielen realer oder auch fingierter Art beleuchtet, aber nur wenig unter allgemeine Begriffe subsumiert. Der Appell der Industrie an die niederen Instinkte des Publikums, der Kultus der Bequemlichkeit, die Heimatlosigkeit des modernen

Menschen, das Ideal der Massenhaftigkeit und manche andere Punkte sind in dem Buche ausführlich erörtert, ohne daß diese Begriffe selbst formuliert werden. Derjenige Leser, der mit dem Wert der Zeit zu rechnen gewohnt ist, wird die große Umständlichkeit der ganzen Darstellungsweise stellenweise als etwas ermüdend empfinden. Wichtiger ist ein anderer Punkt. Der Verfasser erhöht die Anschaulichkeit der Darstellung vielfach durch Vergleiche mit Naturvorgängen. Aber die bloße Analogie gewinnt für ihn öfter eine beweisende Kraft, eine Schwäche, die vielleicht aus der Praxis der pastoralen Rede stammen mag, der man aber gelegentlich selbst bei berühmten Philosophen begegnet. So geht der Verfasser S. 23f. dem herrschenden Dogma von dem unbedingten Mehrwert einer möglichst dichten Bevölkerung tapfer zu Leibe; aber er begründet seine Ablehnung nur dadurch, daß er, wie die Überschrift angibt, eine Parallele zwischen „weiter und enger Pflanzung" in Wald und Feld zieht; wobei zugleich nicht zu verkennen ist, daß er den inneren Förderungen, die gerade aus dem engen Kontakt der Menschen hervorgehen können und tatsächlich für die Entwicklung unserer Kultur im Großstadtleben hervorgegangen sind, nicht gerecht wird. Man hat hier, wie öfters bei solcher Verwendung der Analogien den Eindruck, daß der Verfasser sich mehr vom Gefühl als von klaren Vernunftgründen leiten läßt. Anderseits begünstigt die anschauliche Darstellung die Gefühlswirkung. An einigen Stellen spricht das Buch tatsächlich in ergreifenden Bildern. Das Beste dieser Art ist wohl die Kritik, die es S. 50f. an der Bedeutung der Quantität für die Bereicherung unseres Innenlebens übt. „Wegland und Ackerland" ist der Abschnitt überschrieben: das Gehirn, auf das täglich Hunderte von neuen Reizen einstürmen, das sich zur Vermehrung seiner Bildung diese Reize noch eifrig sucht, gleicht dem viel betretenen Wege, auf dem kein Saatkorn aufgeht.

In inhaltlicher Hinsicht ist das Buch gekennzeichnet durch den agrarischen und religiösen Standpunkt, von dem aus es seine Kritik an unserer Kultur übt. Der Verfasser hat vor fünf Jahren eine „Psychologie des Bauerntums" veröffentlicht — ein vortreffliches Werk, das beste in seiner Art. Freilich erscheint das Bauerntum hier etwas idealisiert, aber hauptsächlich in dem logisch berechtigten und wertvollen Sinn einer Steigerung der vorhandenen Tatsachen, die deren Darstellung und Erfassung erleichtert. Immerhin spricht sich in dieser Idealisierung auch ein Werturteil, ein persönliches Verhältnis des Verfassers aus: das Bauerntum erscheint ihm als die gesündeste, kräftigste und tüchtigste Schicht unserer Bevölkerung. Im vorliegenden Buche ist ihm nun die Großstadt und die Industrie gegenübergestellt. Unter fortwährender Vergleichung verläuft die ganze Darstellung und zwar so, daß durchweg der Schatten auf die städtische Kultur, das Licht auf ihren Partner fällt. In der Tat kommen von der modernen Kultur nur die Schattenseiten zur Sprache. Und an manchen Stellen ist eine Verkennung oder Unterschätzung ihrer Güter nicht zu bestreiten. Treffend und eindringend führt z.B. der Autor S. 177ff. an, daß unsere Kultur die Tendenz hat die Moral zu gunsten des Rechtes immer mehr zurückzudrängen, und daß ein Zusammenleben auf bloßer Rechtsgrundlage unmöglich ist; er schweigt aber von den vielen Ansätzen zu einer neuen „Moral der Gesellschaft", die sich heute bemerklich machen.

Der religiöse Standpunkt endlich durchdringt das ganze Werk. Das schwerste Übel der modernen Kultur erblickt der Verfasser in dem fortschreitenden

Erschlaffen und Schwinden des Glaubens. Das Bauerntum ist ihm auch im Glauben (er führt in diesem Zusammenhange öfter Luther an) das einzig Gesunde. Die tiefe Überzeugung, mit der er seinen Standpunkt vertritt, die Innerlichkeit, von der er dabei beseelt ist, läßt ihn auch auf diesem Gebiete stellenweise ergreifende und starke Töne finden. So wird S. 219 ff. die Eigentümlichkeit der modernen Produktion, um das Publikum zu werben, als ein „in Versuchung führen" des Publikums aufgefaßt. Es mag diese Subsumtion in schrankenloser Allgemeinheit und auch wieder in den einzelnen vom Verfasser angeführten Beispielen verfehlt sein, dennoch liegt ein tiefer Sinn in diesem Begriffe angesichts der Tatsache, daß die Industrie tatsächlich mit Vorliebe auf die niederen Bedürfnisse der Massen rechnet.

Über Kritik und Ablehnung geht er überhaupt nicht hinaus. Seine Güterlehre hat kein inneres Verhältnis zu der Kultur und ihren Werten. Aus ihm spricht der Standpunkt einer eingeschränkten Weltabkehr, nicht derjenige seines Berufsgenossen Traub oder der Veranstalter der evangelisch-sozialen Kongresse.

Der Verfasser mag uns an die knorrige Gestalt Carlyles gemahnen. Gemeinsam mit ihm hat er den Schollengeruch, den tiefen Ernst und die Innerlichkeit einer Gesinnung, die allem Schein abgekehrt nur nach dem Seelenheil fragt.

A. Vierkandt.

J. Grill. Lao-tzses Buch vom höchsten Wesen und vom höchsten Gut (Tao-Te-King). Aus dem Chinesischen übersetzt, mit Einl. versehen und erläutert. Tübingen. Mohr, 1910. XII u. 208 S. geh. 4.50, geb. 6 *M*.

Die Übersetzung selbst umfaßt S. 75—120 des Buches. Ihr Verständnis wird vorbereitet durch 58 Seiten Einleitung (dazu 15 S. Anmerkungen) und unterstützt durch 80 Seiten Erläuterungen. Das Wichtigste der Einleitung ist für den Nichtfachmann der Abschnitt über den Hauptinhalt des Tao-Te-King bezw. über die Grundzüge der Weltanschauung Lao-tszes. Das Weitere hilft ihm zur Befestigung seines Vertrauens in die Zuverlässigkeit des Führers, dem er ein solches Lebendigwerden alter Lebensweisheit und des ehrwürdigen Mannes Lao-tsze verdankt. Gemeint ist das Buch nicht nur für den Gelehrten, sondern für jeden Gebildeten. Und es mag ihm wohl empfohlen werden. Die alte Weisheit von vor $2^1/_2$ Jahrtausenden (Lao-tzse lebte von 604 bis ca. 520) ist keineswegs eine veraltete Weisheit, und es ist unter Grills Anleitung nicht mühsamer, ihr nachzusinnen, als z.B. der, recht erfaßt, uns doch auch in vielem fremdartigen seines jüdischen Zeitgenossen Jesaja.

Was man bei Lao-tzse finden wird, darüber äußert sich der Übersetzer S. VII seines Vorwortes: „Zu denselben sittlichen Grundanschauungen und Grundsätzen, die Christus von seinem geschichtlich fundierten Gottesbegriff und damit vom Glauben an eine absolute Persönlichkeit aus gewinnt, gelangt Lao-tzse von der Vorstellung der Weltseele, in letzter Beziehung von derjenigen des schlechthin allgemeinen Absoluten aus, so aber, daß dieses Prinzip unwillkürlich mehr oder weniger personifiziert wird, seine Vorstellung also in ihrer psychischen Wirkung der Gottesidee sich annähert. Es verbindet sich . . . mit dem philosophischen Gedanken . . . ein tiefes und lebhaftes Gefühl der Ehrfurcht, der Liebe und der Erhebung, eine Wärme der Empfindung, die kaum hinter derjenigen zurückbleibt, welche in der Religion durch die Vorstellung der Persönlichkeit des höchsten Prinzips

erzeugt wird." „Indem er das Wesen des Tao als reine, selbstlose Liebe zur Welt erkennt, . . . leitet er eben hieraus auch die allgemeine Verpflichtung der Menschen zu einer Liebe ab, die sich selbstlos in den Dienst des Nächsten hingibt."

Nach Grill ist Lao-tzses Ethik derjenigen Platos, der alttestamentlichen Propheten, Buddhas überlegen. Und ganz gewiß vertritt sie eine Innerlichkeit, einen Universalismus und ein positives Wollen, deren Klänge aus so weit entlegener Vorzeit zu hören dem beinahe verwunderlich sein muß, der dem Dogma von der beständigen Fortentwickelung der Menschheit ergeben ist. In ihrem Tiefsten verhält es sich mit der Menschheit doch wohl anders als auf der Oberfläche des Kulturlebens, wo sie sicherlich fortschreitend vordringt.

Unter die sogenannten Heroen der Religion möchte ich aber Lao-tzse nicht einreihen. Er ist Ethiker, allerdings mit religiöser Weltanschauungsvertiefung.

Th. Steinmann.

H. Driesmanns Wege zur Kultur. Grundlinien zur Verinnerlichung und Vertiefung des deutschen Kulturlebens. München. Beck. 1910. geb. 2.25 *M*.

Die Wegführer zu einer tieferen und verinnerlichten Kultur, in deren Worten Driesmanns darum auch sehr oft einmal von dem Ideal der Persönlichkeitskultur zu uns redet, sind Lagarde und Joh. Müller. „Menschwerdung" und „Vermenschlichung" sind die Leitworte. Es gilt „auf einer höheren Stufe das verwirklichen, was dem Tiere auf seiner niedrigen Stufe instinktiv gelingt: den großen Einklang zu finden zwischen Wollen und Vermögen" (S. 117). Von hier aus wird auch das Evangelium verstanden: Jesus verlangt, „daß der Mensch original, echt und ursprünglich sei, unverfälscht in seiner Wesensart, und daß ein jeder danach seinen eigenen Weg zur Wahrheit und zum Leben finde" (36). Religion ist dem Verfasser lebendiges Gefühl für das Transszendente. Th. Steinmann.

Ernst Katzer, Luther und Kant. Gießen, Töpelmann. 128 S. 2.80 *M*.

Einen „Beitrag zur inneren Entwicklungsgeschichte des deutschen Protestantismus" darf mit Recht der Verf. seine Schrift nennen. Und zwar, wie ich meine, einen gerade darum neben den andern Schriften gleichen Titels besonders wichtigen Beitrag, weil er in überzeugender Weise zeigt, wie sehr auch die persönliche Innigkeit der Gemeinschaft mit Gott, die Luthers Angesicht so wundervoll verklärt, in den geheimsten, verborgensten Tiefen der Kantischen Frömmigkeit nicht fehlte. Der Weg von Luther zu Kant führte nicht umsonst, wie Katzer einmal sagt, über den Pietismus, oder, wie wir wohl noch deutlicher sagen könnten, über die protestantische Mystik. Könnte der Verf. das nicht nachweisen, so könnte er gar nicht in so feinsinniger und kraftvoller Weise in dem Kant, der mit Luther in tiefinnerlicher Gemeinschaft der Weltanschauung steht, den Retter aus der religiösen Wahrheitsnot unsrer Tage den Lesern vor die Seele stellen.

Die Verwandtschaft der Beiden sieht Katzer, ganz abgesehen von den vielen Berührungen, im Hauptproblem der Religion überhaupt: in der Lehre von der menschlichen Freiheit. Durch diese Zusammenfassung aller Ideen der Beiden in diesem Einen Punkt, gewinnt die Untersuchung außerordentlich an Wucht und Klarheit.

Aus der vollen Beherrschung des Gegenstandes heraus schildert Katzer zuerst

Luthers, dann Kants System. (Bei Luther ist das Wort System nur uneigentlich gemeint.) Mit wenigen sicheren Strichen zeichnet er zwei geradezu hervorragende Weltanschauungsbilder. Sein Streben ging darauf hinaus, vielen, denen Luthers und besonders Kants Ideen doch nur höchst unbestimmte Größen sind, diese zu deutlichen, klar erfaßten Größen werden zu lassen. Dabei läßt er Beide — mit sehr genauem, dankenswertem Nachweis des Ortes der Belegstellen — in überaus reichem Maße, in ungezählten prächtig gewählten Zitaten zu Wort kommen. Dabei wird nicht umgebogen und gemodelt nach dem gewünschten Ziele.

Nachdem aus dieser Darstellung, die im allervornehmsten Sinne populär genannt werden muß für solche, die sich um das Verhältnis von Religion und Geisteskultur kümmern, die zentrale Bedeutung des Freiheitsproblems für beide hervorgegangen ist, vergleicht er nun die beiden Lösungen desselben und sieht mit genialem Blick die Verwandtschaft. Katzer hat sich das gar nicht leicht gemacht, da er vor allem Luthers Schrift de servo arbitrio neben Kants Autonomie stellte. Aber indem er von dem Ausgangspunkt der Beiden in der Erfahrung des inneren Zwiespalts redet und von dem ganzen stufenmäßigen Aufbau der Gedanken auf dieser Erfahrung, weiß er überzeugend nachzuweisen, wie sehr Beider Weltanschauung den Namen: ethisch-religiöser Determinismus verdient.

In diesem aber sieht er die Antwort auf das Suchen unsrer Zeit nach religiöser Wahrheit. Und gerade Kant ist ihm hierin der, dem der Protestantismus energische Weiterbildung verdankt. Besonders an der Lehre von der Rechtfertigung und von der Kirche weist er dies nach, an zwei Problemen, die in ihrer umfassendsten Bedeutung mir heute mit zu den Wichtigsten zu gehören scheinen.

Mögen viele Leser mit stillem Danke dem Verfasser bezeugen, daß seine aus viel ernstem Nachdenken und unermüdlichem Forschen geborene Schrift ihnen zu größerer Klarheit und Freudigkeit in ihrem Suchen, Fragen und Zweifeln verholfen habe.

Laufen (Baden). Hermann Maas.

Rost. Geistiges Leben. Lebensanschauung auf Grund der Tatsache des Gewissens und der Idee der Entwicklung, eine Apologie des christlichen Glaubens. 1907. A. Pockwitz Verlag in Stade 1,50 *M*.

Gombel. Vernunft und Gottesglaube. Töpelmann Gießen 1907.

1. Das „geistige Leben" ist eine Loslösung von dem bloß natürlichen Leben und den Einwirkungen, die von außen kommen, eine Erhebung über das sinnliche Dasein, dessen positiver Wert als höchstes Gut und als Kern des wahren Christentums bezeichnet wird; es führt auf religionsfreiem Wege, nur vom Gewissen ausgehend, doch auf dieselben Glaubensgegenstände, mit denen es die christliche Religion zu tun hat, auf Gott als den lebendigen persönlichen Geist, der das geistige Leben zwecksetzend zu einem Ziele leitet, und auf das ewige Leben, das uns in der erhofften Freude gegenwärtig ist, in reiner Heiligkeit, frei von den Fesseln der Sinnlichkeit, Gott zu dienen. Christus ist der Führer der Menschheit zum geistigen Leben geworden. Wir sind Gottes Mitarbeiter in der Aufgabe, das geistige Leben bei uns und anderen zu fördern. —

2. Weiter als Rost hat Gombel Kantische Grundgedanken ausgebaut. Von 3 verschiedenen Gattungen der Vernunft schließt die erste, die „intellektuell-dog-

matische", mit dem Gottesglauben einen engen Bund, die zweite, die materialistisch-dogmatische, steht mit ihm in unversöhnlicher Feindschaft, die dritte, die kritische, übernimmt das Amt einer unparteiischen Richterin. – Wie entscheidet sie? 1. „Die Vernunft in ihrer Selbstbeurteilung" führt sich selbsttätig hindurch durch Sinneseindrücke und begriffliche Bearbeitung von Bewußtseinsinhalten zu der reinen Idee des unbedingten Sollens, deren Triebkraft sie der Vorstellung einer idealen Gemeinschaft von Menschen entnimmt. 2. „Die Vernunft und die Welt der Dinge" gibt uns keinen Ausgangspunkt für einen unbedingten Maßstab des sittlichen Verhaltens. Auf dem Boden der Gesittung und Kultur, der staatlichen oder volklichen Gemeinschaft findet sich nur eine heteronome (ideale), keine autonome (ideale) Ethik. — 3. Erst „Die Vernunft und die Welt des sittlichen Selbstgefühls" erweckt Gedankengrößen, die nicht in der Umwelt zu finden sind. Hier wird das Kantische Grundgesetz der praktischen Vernunft umgewandelt in die Fassung: „Handle so, daß die Maxime deines Willens unter der Gesetzgebung dessen steht, was des Menschen würdig ist". An die Stelle des höchsten Gutes setzt der Verfasser die ideale menschliche Gemeinschaft, in der jede Person als ein Glied im Ganzen Achtung gebietet und selbst gibt. — Da aber die Vernunft selbst außerstande ist, weder im Mikrokosmos noch im Makrokosmos Harmonie, Einheit und Zweckmäßigkeit zu schaffen, so tritt 4. „Der Gottesgedanke als Ergänzung der Vernunft" hinzu. Jener bürgt uns dafür, und manche erlebte praktische Lebenserfahrung bestätigt es, daß die Welt ein Werk Gottes ist, deren Ziel vom Menschen aus die Lebensgemeinschaft von Personen ist, welche durch allgemeingültige Gesetze miteinander und damit zur Glückseligkeit verbunden sind. In letzterer Hinsicht schließt sich Verf. den Grundgedanken der Herrmannschen Ethik an.

Tenningen. Dr. Staeps.

Walter Kinkel. Der Humanitätsgedanke, Betrachtungen zur Beförderung der Humanität Leipzig 1908, Fritz Eckardt. 188 S. Geb. 2,50 *M.*

In einer Reihe geistreicher Essays, die uns, voll rythmischen Schwungs, bisweilen an Schleiermachers Monologe erinnern, führt uns der Verfasser das menschliche Geistesleben vor in seiner Beziehung auf den Gedanken der Humanität als der unendlichen sittlichen Menschheit, an deren Verwirklichung alle menschliche Betätigung zu arbeiten hat. Er weiß mit Begeisterung und Wärme dafür einzutreten, als ein wahrhafter Mitarbeiter an der Geisteskultur der Zukunft. Freilich löst sich ihm die Religion dabei – von seinem neukantischen Standpunkt aus — im Gedanken der Humanität auf: „Der ewige und unvergängliche Wert jeglicher Religion liegt in dem Beitrag, den sie zum Wachstum der Sittlichkeit gegeben hat; . ." (S. 16) . . . „alle sind sie zeitlich bedingt, und alle haben so viel Ewigkeitswert in sich, als sie der sittlichen Entwicklung der Menschheit dienen". (S. 42) „Es ist die Forderung der Zeit und der Humanität, den sittlichen Gehalt des Christentums mehr und mehr herauszuarbeiten. Der Monotheismus als Mittel, die Idee der Menschheit, die Einheit der Menschheit zu verwirklichen, muß in den Vordergrund gestellt werden". Wem das als einseitig erscheint, der lasse sich darum die Lektüre des anregenden Buches nicht nehmen. Die philosophie- und geistesgeschichtlichen Exkurse und die ästhetischen Abschnitte sind, auch wo sie zum Widerspruch reizen, von besonderem Interesse.

Charlottenburg. Wilh. Jannasch.

Karl Girgensohn. Die geschichtliche Offenbarung (Biblische Zeit- und Streitfragen V, 12). Groß-Lichterfelde-Berlin, E. Runge. 1910. 39 S. Einzelpreis 0,50 ℳ, Subskriptionspreis 0,40 ℳ.

Das Hauptproblem der heutigen Dogmatik wird uns in der kleinen beachtenswerten Schrift in klarer, sachlicher Weise vorgeführt und mit einer ruhigen Würdigung der verschiedenen „möglichen Standpunkte" dargelegt. Die Anerkennung verschiedener „möglicher Standpunkte" (S. 37), wie sie der Verfasser auch in unserer Zeitschrift (vergl. 1. Jhg. S. 236 ff: Warum halten auch moderne Christen am kirchlichen Bekenntnis zur Gottheit Jesu Christi?) geübt hat, ist an der Arbeit besonders erfreulich. Der Verfasser will seine Meinung nicht als da letzte Wort neuester wissenschaftlicher Forschung ausgeben und alle Andersdenkenden in verschiedenen Graden der Verdammnis auftreten lassen, ihre Meinungen als „wissenschaftlich unhaltbar" bekämpfend. Er würde sich „in Widerspruch zur Wahrheit setzen", wenn er so täte. Denn wie es verschiedene Standpunkte des religiösen Erlebens gibt, gibt es auch verschiedene Standpunkte seiner Deutung. Bei eine allgemeinen Anerkennung dieser Anschauung müßte das dogmatische Gezänk alsbald sein Ende erreicht haben. Möchte Girgensohns Schrift das Ihre dazu beitragen! — Was Girgensohns Offenbarungsbegriff betrifft, so sucht er den modernen Offenbarungsbegriff dahin zu vertiefen, daß er in den religiösen Heroen nicht nur Männer sieht, die uns einen neuen Weg zu Gott vorgelebt haben, den wir einfach nachzugehen hätten, sondern daß diese Männer, vor allem also Jesus, in einem so besonderen Verhältnis zu Gott gestanden hätten, daß wir ihnen das nicht nacherleben könnten, sondern einfach gläubig annehmen müßten, was sie uns an neuen Offenbarungen über Gottes Wesen lehrten. Hier scheint mir doch der Einwand, den G. sich selbst macht, ob wir damit nicht zur alten „magisch zauberhaften Inspirationstheorie" zurückkehrten, berechtigt zu sein. Auch die Aussagen über Gottes Wesen, die nicht unserem Suchen entgegenkommen, sondern die gewissermaßen als etwas Fremdes aus der Offenbarung an uns herantreten, müssen wir irgendwie in eigenes Erlebnis umzusetzen vermögen, ehe sie uns Offenbarung sein können. Das liegt auch in der Konsequenz von G.'s Gedanken und ist vielleicht nur nicht scharf genug ausgedrückt, denn Offenbarung ist für ihn natürlich keine nachweisbare historische Tatsache, sondern ein Urteil des Glaubens über historische Ereignisse und Persönlichkeiten.

Wir können das Heftchen, das den Verfasser als einen Mann von gediegener methodischer Schulung zeigt, nur wärmstens eingehender Lektüre empfehlen.

Charlottenburg. Wilh. Jannasch.

Eingesandte Bücher.

Theol. Jahresbericht 1909. V. Abteilg. Syst. Theologie bearb. v. Christlieb, Holzey, Hoffmann. Leipzig. Heinsius. 1910.
R. Wielandt, D. Programm d. Religionspsychologie. Tübingen. Mohr. —.80.
W. Köhler, Idee u. Persönlichkeit in d. Kirchengeschichte. ebda. 1910. 2.—.
P. Glaue, D. kirchl. Leben d. ev. Kirchen in Thüringen ebda. 1910. 8.—. 9.20.
K. Sell, D. Zusammenhang v. Reformation u. polit. Freiheit. ebda. 1910. 1.—.
P. Volz, D. Geist Gottes u. d. verwandten Erscheinungen im AT. u. im at.lichen Judentum. ebda. 1910. 6.—.
W. Schulz, Dokumente d. Gnosis. Jena. Diederichs. 1910. 8.—. 9.50.
Römpler, Katechetik od. Erziehung z. kirchlichen Mündigkeit eine mittelbare Kunst. Plauen i. V. A. Kall. 1910.
Die Religion im Leben d. Gegenw., Vier Vorträge v. K. Holl, M. Rade, G. Traub, H. Geffken. Leipzig. Quelle & Meyer. 1910. 1.80. 2.40.
J. K. Hanne, Fritz Reuters Religion. Wismar. Hinstorff. 1910. —.50.
F. W. Brepohl, E. v. Hartmann u. d. Erlösungsproblem. Berlin. Gerdes & Hädel. —.50.
A. Kind, Erlösung und Versöhnung. Heidelberg. Ev. Verlag. 1910.
B. Isemann, D. Mitternacht. Ein Weihnachtsspiel. München. Bonsels & Co.
H. Ohr, Von Freude und Religion. München. Bavaria-Verlag.
P. Eberhardt, Wohin der Weg. Ein Versuch an dieser Zeit. Leipzig. Verl. f. Lit., Kunst u. Musik. 1910.
F. Jaskowski, Was ist Moral? Bühl. Konkordia. 1909. —.80.
E. Lohmann, Pfingstbewegung und Spiritismus. Frankfurt a. M. Verlag Orient.
E. Boutroux. Rud. Euckens Kampf um einen neuen Idealismus. Aut. Übers. v. J. Benrubi. Veit & Co. 1911. —.40.
R. Eucken. D. Lebensanschauungen d. gr. Denker. 9. vielf. umgest. Aufl. ebd. 1911. 10.—. 11.—.
E. Felden. Alles oder Nichts. Kanzelreden über H. Ibsens Schauspiele. Lpz. Verl. D. Tat. 1911.
J. Rupp. Ges. Werke. IV. Christl. Predigten. Lpz. Eckardt. 1911.
Handbuch z. N. T. 17. Lfg. D. kath. Briefe v. H. Windisch. 18. Lfg. Ntl. Grammatik Bogen 1—5 v. L. Rademacher. Tübingen. Mohr.
Thomas u. Felix Platters u. Th. Agr. d'Autignés Lebensbeschreibungen. Herausg. v. O. Fischer. München. Mörike. 1911. 2.—. 3.—.
A. Dorner. Pessimismus, Nietzsche u. Naturalismus m. bes. Beziehung auf d. Religion. Lpz. Eckhardt. 1911.
H. Siebeck. Über Freiheit, Entwicklung und Vorsehung. Zwei Abhandlungen. Tüb. Mohr. 1911. 1.50.
G. Klein. Ist Jesus eine hist. Persönlichkeit? Tüb. Mohr. 1910. 1.—.
J. P. H. Rotus. D. Geschtlichkeit d. Person Jesu, d. Trost eines Wahrheitssuchers. Frankf. a. M. Diesterweg. 1911. 1.—.
J. Manskopf. D. Mann Gottes in d. bild. Kunst. Tüb. Mohr. 1910. 2.—. 3.—.
Eliahab. D. hundertjähr. Relig.krisis im Judentum in ihrer Bedeutg. f. d. judenchristl. Problem. Verl. d. Bundes f. rel. Kultur. 1.50.
R. Bürkner. Christl. Kunst. Aus d. Samml. „Wissensch. u. Bildung." Lpz. Quelle & Meyer. 1910. 1.—. 1.25.
O. Pfister. D. Frömmigk. d. Grafen L. v. Zinzendorf. Ein psychanal. Beitrag z. Kenntnis d. rel. Sublimierungsprozesse u. z. Erklärg. d. Pietismus. Wien. Deuticke. 1910. 4.50.
A. Wernicke. D. Begründung d deutsch. Idealismus d. J. Kant. E. Beitrag z. Verständnis d. gemeins. Wirkens v. Goethe u. Schiller. Braunschweig. J. H. Meyer. 1910. 2.—.
H. J. Holtzmann. Lehrbuch d. ntl. Theologie. In 2 Bänden. 2te neu bearb. Aufl. herausg. v. A. Jülicher u. W. Bauer. Tüb. Mohr. 1911.
O. Schmitz. D. Opferanschauung d. spät. Judentums u. d. Opferaussagen des N. T. Tüb. Mohr. 1910. 9.60.

B. Bauch. Im. Kant. Sammlung Göschen 536.
D. Gilgamesch-Epos. Neu übers. v. A. Ungnad u. gemeinverst. erklärt v. H. Greßmann. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht. 1911. 3.—. 5.80.
H. Ehrenberg. Kritik d. Psychol. als Wissenschaft. Tüb. Mohr. 1910. 6.40.
H. v. Schubert. Reich u. Reformation. ebd. 1911. 1.—.
A. Huck. Synopse d. 3 ersten Evang. 4. Aufl. ebd. 1910. 4.40. 5.40.
E. Lask. D. Logik d. Philos. u. d. Kategorienlehre. E. Studie üb. d. Herrschaftsbereich d. log. Form. ebd. 1911. 6.—.
Wiss. Beilage z. 23. Jahresbericht d. Philos. Ges. a. d. Univ. z. Wien: Ph. Frank: Gibt es eine abs. Bewegung? A. Stöhr: Monokulare Plastik; W. Schmidt-Kowazik: Intuition; D. Stern: D. Philos. meines Vaters. Lpz. J. A. Barth. 1911. 3.—.
G. Wobbermin. Monism. u. Monotheismus. Vortr. u. Abh. z. Kampf um d. monist. Weltanschauung. Tüb. Mohr. 1911. 3.—. 4.20.
J. Collin. Henrik Ibsen. Sein Werk — seine Weltanschauung — s. Leben. Heidelberg. Winter. 1910. 9.—. 10.—.
F. Klimke S. J. D. Hauptprobleme d. Weltanschauung. Kempten u. München. Kösel. 1910. 1.—.
R. Stölzle. Joh. Mich. Sailers Schriften. ebd. 1910. 2.—.
Beiträge z. konserv. Politik u. Weltanschauung. Berlin. R. Hobbing.
1. G. Hilbert. D. moderne Persönlichkeitskultur. —.40.
2. Lic. Dr. Simon. Mod. Surrogate f. d. Christentum. —.40.
13/14 K. Dankmann. D. Kampf um d. Christusmythe. —.80.
H. Rudolph. D. Stellung d. Physik u. Nat.philos. z. Weltätherfrage Berlin. Allg. mediz. Verl.anst. 1911. —.80.
O. Baltzer. Glaubensfragen. Tüb. Mohr. 1911. 1.50.
D. Suchen d. Zeit. 6. Band: Jesus. Gießen. Töpelmann. 1911. 2.50.
K. Kesseler. D. rel. Weltanschauung Schillers u. Goethes in ihrer Bedeutg. f. d. Lebensproblem. Bunzlau. Kreuschmer. 1911. 1.20.
C. Stange. Christentum u. mod. Weltanschauung. Lpz. Deichert. 1911. 2.—. 2.50.
G. Moore. Der Apostel. Berlin. P. Cassirer. 1911. 1.50. 1.20.

Die Theologische Literaturzeitung, das bekannte Organ der wissenschaftlich-kritischen protestantischen Theologie, zur Zeit herausgegeben von Adolf Harnack, Hermann Schuster, Arthur Titius, beabsichtigt hinfort neben der den Umkreis der Theologie umspannenden historisch-philologischen Arbeit auch über das Gebiet der allgemeinen Religionsgeschichte durch kritische Referate zu orientieren. Auch sollen die Beziehungen der Religion zum modernen Geistesleben aufmerksam verfolgt werden. Dem steigenden internationalen Austausch entsprechend werden die Beziehungen zur Literatur des Auslandes noch mehr gepflegt werden. Über wissenschaftlich bedeutsame Unternehmungen, Funde von religionsgeschichtlicher Bedeutung werden kurze authentische Mitteilungen gebracht.

Preisaufgabe. Die Kantgesellschaft (Geschäftsführer: Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Vaihinger-Halle) schreibt ihre dritte Preisaufgabe noch ein Mal und zwar mit erhöhten Preisen aus, da keiner der auf Grund des ersten Ausschreibens eingelaufenen Arbeiten ein Preis zugesprochen werden konnte. Der 1. Preis beträgt jetzt 1500 Mark und der 2. Preis 1000 Mark. Das von Herrn Professor Karl Güttler an der Universität München, dem Stifter beider Preise, formulierte Thema lautet: „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Hegels und Herbarts Zeiten in Deutschland gemacht hat?" Preisrichter sind die Professoren Edmund Husserl-Göttingen, Paul Hensel-Erlangen, August Messer-Gießen. — Die näheren Bestimmungen nebst einer Erläuterung des Themas sind unentgeltlich und portofrei zu beziehen durch den stellvertretenden Geschäftsführer der Kantgesellschaft Dr. Arthur Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstraße 48.

Die romantische Bewegung in der Jugendphilosophie Schellings und Schleiermachers.*)

Von **Otto Braun.**

Es war an einem Spätherbstmorgen des Jahres 1797, als sich eine kleine Gesellschaft vor dem Oranienburger Tore in Berlin zu einer improvisierten Geburtstagsfeier zusammenfand. Zwanglos und herzlich wurden einfache Geschenke dargebracht, und die beiden anwesenden Frauen verstanden es, in dem einfachen Junggesellenheim, dessen Besitzer man überrascht hatte, Gemütlichkeit zu verbreiten.

Es liegt der Reiz geistiger und unkonventioneller Geselligkeit über der Schilderung dieser Feier, die das Geburtstagskind selbst in einem Brief entwirft, einer Geselligkeit, die in dem damals recht luxuriösen und äußerlichen Berlin der Aufklärung etwas durchaus Neuartiges sein mußte. Neuartig und auch nur aus der geistigen Gemeinschaft der Menschen zu verstehen, war ihre Zusammensetzung; denn mit den beiden Grafen Dohna waren zwei Jüdinnen und ein junger Schriftsteller erschienen, um dem Prediger an der Charité, Friedrich Schleiermacher, zu seinem Geburtstage Glück zu wünschen.**) Die beiden Frauen waren Dorothea Veit, Moses Mendelssohns Tochter Brendel, die in der Taufe den Namen Dorothea annahm und später des berühmtwerdenden Friedrich Schlegel Frau wurde, und Henriette Herz, deren Salon den ersten Kreis der Romantik in Berlin versammelte. Bei dieser denkwürdigen Feier in Schleiermachers Stube waren die Konflikte der künftigen Tage noch verborgen, aber alle Reize romantischen Lebens und geistreichen Gespräches wurden in ihr dafür lebendig.

Friedlich Schlegel selbst, der aphoristische Anreger in Gespräch und Literatur, war jener junge Schriftsteller, und er konnte auch an jenem Morgen nicht oft genug auf den stilleren Freund einreden, um auch ihn zur Schriftstellerei anzuspornen. In gehobener Stimmung beschloß er endlich, den Plan, mit Schleiermacher zusammenzuziehen, wirklich zu machen, und so war der Anfang zu jener kurzen Gemeinschaft der beiden Männer gegeben, die Schlegel selbst scherzend als „Ehe" bezeichnet hat. Einer Gemeinschaft, deren Ergebnisse wir werden zu behandeln haben. Im

*) Vortrag, gehalten in der „Literarischen Gesellschaft" zu Bremen.

**) Vgl. über Schleiermacher die Einleitung zu meiner Schleiermacher-Ausgabe, Bd. I.

Salon der Henriette Herz traf Schleiermacher auch den Bruder Friedrichs, August Wilhelm, dazu Tieck und dessen Schwester, Sophie Bernhardi, und Sophie Mereau. Wenn er dann abends mit der Laterne im Knopfloch die neue Friedrichstraße verließ, um auf ungepflasterten Wegen seiner Stube zuzuwandern, dann fühlte er sich aufs tiefste angeregt und begeistert.

Bei dieser Atmosphäre geistiger Geselligkeit und täglichen Gedankenaustausches ist es uns natürlich unmöglich, den Anteil der verschiedenen Persönlichkeiten an der Schöpfung des romantischen Gebäudes fein säuberlich zu trennen: es gibt so viel Gemeinsames dabei, daß sich sehr oft nicht feststellen läßt, wer zuerst einen charakteristischen Gedanken *ausgesprochen* und wer ihn nur *nachgesprochen* hat. Uns kommt es hier vor allem auf die sprachlichen Zusammenhänge an. Da die geistige Gesamterscheinung, die wir „Romantik" nennen, zum wesentlichen Teile durch Schleiermacher und Schelling erst mit geschaffen ist, kann ich auch nicht eine Schilderung der Romantik an die Spitze setzen, um dann durch Vergleich mit den Werken der beiden Philosophen das Romantische an ihnen festzustellen. Ich kann nur genetisch verfahren, indem ich das Wesen der Romantik aus den Arbeiten Schleiermachers und Schellings selbst zu entwickeln suche.

Die Stellung Schleiermachers zur Romantik ist heute arg umstritten — von theologischer Seite möchte man ihn gern ganz von dieser etwas bedenklichen „Literatengruppe" abrücken; während wieder literaturgeschichtliche Forscher ihn ganz zum Romantiker machen wollen. Das liegt daran, daß die ersten den *älteren* Schleiermacher vor allem kennen und schätzen müssen, während die anderen sich mit dieser großen und sehr interessanten Erscheinung zu wenig beschäftigt haben. Ein Mittelweg dürfte wohl das rechte sein.

Es gilt zunächst anzuerkennen, daß Schleiermacher innerlich in gewisser Weise auf die Lebensanschauung der Romantik, die er selbst dann fortbildete, vorbereitet war. Er hat nicht auf den Salon der Herz und auf Fr. Schlegel warten müssen, um mit Begeisterung sich der dort herrschenden, an Goethes „Meister" gebildeten Individualitätslehre hinzugeben. Schleiermacher hat schon 1795, als er in Landsberg Prediger war, den Wilhelm Meister gelesen und war davon entzückt; so konnte ihm Schlegels Athenäum-Aufsatz über diesen Roman für die *Lebensanschauung* nicht so sehr viel geben. Denn Schleiermacher ist gerade unter den Romantikern das eigentliche *ethische Genie*. Das hat Friedrich, der scharfe Beobachter, gleich erkannt: „Schleiermacher ist ein Mensch, in dem der Mensch gebildet ist", schreibt er an seinen Bruder A. W. „An moralischem Verstande übertrifft er mich unendlich weit. Ich hoffe noch viel von ihm zu lernen. Sein ganzes Wesen ist moralisch." Und Fr. *hat* viel von dem Freunde gelernt und er konnte es, da seine Grundabsichten ihre Erfüllung durch die ausgebildeten Gedanken des Freundes fanden.

Schleiermacher hatte bis zum Eintritt in den Berliner Kreis fast ganz nach Innen gelebt. Schon durch seine herrnhutische Jugenderziehung hatte er gelernt, sich mit der eigenen Innerlichkeit in stetiger Selbstanschauung zu beschäftigen. Seine ersten systematischen Arbeiten befassen sich alle mit ethischen Fragen: über „das höchste Gut" und über den Wert des Lebens hat er in anhaltenden „Selbstprüfungen" in Schlobitten und Drossen nachgedacht und schon kritisch zu den Meinungen anderer Philosophen und zu den üblichen Anschauungen Stellung genommen.

Diese oft recht energische Negation verbindet ihn von Anfang an mit der romantischen Bewegung; er teilt mit ihr den Kampf gegen seichte Moral, spießbürgerliche Kleinlichkeit und oberflächliche Heuchelei. Allerdings ist ihm nie das Positive bei seiner Kritik der Zeitmächte verloren gegangen; er besaß reale ethische Ideen und schoß nicht im Übereifer allzuweit über das Ziel hinaus, während seine Freunde sich in die Negation verrannten und im Positiven versagten. Doch — kritisieren, niederreißen mußte er zunächst auch, und das mit aller Kraft, mit aller Energie seiner großen Seele, in der zartempfindende Weichheit mit stahlharter Energie zu völliger Harmonie verbunden waren. Er wollte die Menschen größer und tiefer machen — aber dazu mußte er niederreißen, was von Vorurteilen und Plattheiten ihm entgegenstand. Die Berührung mit den Schlegels und ihrem Kreise brachte ihn in die rechte Sturm- und Drangstimmung dazu; seine etwas schwerblütige Natur brauchte diesen kräftigen Anstoß, um sich zu entschließen, mit energischer Hand die Scheingerüste landläufiger Moral zu zertrümmern.

Fr. Schlegel war geistreich, witzig, interessant, aber doch auch eine schwere Natur, mit Ideen überladen, stets in Gefahr, an geistigem und leiblichem Zuviel zu ersticken. Er hatte zu viel Masse — und sein Bruder hatte zu wenig. August W. war leicht, elegant, liebenswürdig, ritterlich, mit blendendem Witz begabt (R. Huch) — der geborene Held des geistigen Salons. Neben diesen „übermütigen Götterbuben", wie Wieland die Brüder nannte, tritt von den Frauen vor allem Henriette Herz in der Beeinflussung Schleiermachers hervor. Diese vielbewunderte Schönheit war zwar keine geniale Natur, aber sie war klug und feinsinnig im Nachempfinden und verstand es, anderen, Größeren zuzuhören. Mit „ihrem lieben Schleier" las sie zusammen den Wilhelm Meister und trieb physikalische Studien, er lernte von ihr Italienisch und sie von ihm Griechisch. Unermüdlich studierte Schleiermacher dabei die zarten Regungen des weiblichen Seelenlebens — er konnte stundenlang mit ihr über die „lieblichen Kleinigkeiten" des Lebens sprechen.

In diesem Umgang erwuchsen ihm die Anschauungen, die seine Begriffe mit Leben erfüllten. Ein kraftvolles, glutvolles Lebensgefühl hat Schleiermacher hier erst gewonnen — das gab ihm den Mut, aus der

Tiefe der eigenen Individualität schöpfend seine Gedanken, die nun mehr als Gedanken geworden waren, in die Welt zu tragen. Wir können es nachfühlen, wie er das Weitwerden seiner Seele empfand, wie die lange gehemmte Kraft in freiem Schwunge ungehindert dem früher nur erahnten Ziele zustrebte. Sein Geist wurde geschmeidiger, offener und freundlicher — an dem Ton seiner Briefe können wir es verfolgen —, wenn der junge Charitéprediger auch äußerlich etwas ungelenk und zurückhaltend blieb. In diesem kleinen, zarten, etwas verwachsenen Manne mit den lebhaften, scharfen Augen und den streng geschlossenen Lippen regte sich machtvoll der Geist der neuen Zeit und offenbarte sich in Werken, die selbst diese Zeit mit schufen.

Ethische Rhapsodien hat Schleiermacher auf Anregung von Fr. Schlegel zunächst geschrieben — was er da über die „Immoralität aller Moral" zu sagen wußte, hat ihm die Freundschaft dieses Mannes eigentlich erst gewonnen. Diese Arbeiten sind nachher in die berühmten Fragmente des 2. Athenäumheftes übergegangen — in jenen renommistisch ausgeschütteten Haufen von 550 Gedanken, in jenes blitzende Feuerwerk, das aller Plattheit und Zopfigkeit der Aufklärung ins Gesicht geschleudert wurde (R. Haym). Dilthey hat mit bewundernswertem Scharfsinn aus dieser Masse den Anteil Schleiermachers herausgesondert. Die ihm angehörenden Fragmente sind am wenigsten „Randglossen zu dem Text des Zeitalters", die Gedanken scheinen sich nur ungern in die aphoristische Form zu fügen. Es sind eben alles Bruchstücke der großen, zusammenhängenden Entwicklung, es sind nicht Rosinen ohne Teig, sondern Stücke des Teiges selbst. Schleiermacher hat die Niederschrift von Fragmenten bis 1800 fortgesetzt; man schenkte ihm sogar ein Kästchen, um sie zu sammeln.

An diese Tätigkeit schließen sich die Essays über die gute Lebensart und über Scham und Treue — alles Themen, die ihm durch sein Erleben gestellt waren. Kritik und positiver Aufbau gingen nebeneinander her. 1798 beschäftigt er sich sehr eingehend mit Moralkritik — Kant und Fichte — letzterer war ihm durch Friedrich zuerst nahe gebracht worden — wollte er mit allen Waffen des Spottes und Witzes angreifen und sich dann zu einem Preise der Humanität erheben. Unter dem Einfluß der Schlegelschen Geistesart verkannte er seine eigentümliche Begabung zunächst und hat erst allmählich den Gedanken einer systematisch-wissenschaftlichen Kritik gefaßt, den er endlich in Stolp zur Ausführung brachte, als er fern von den Anregungen des Berliner Kreises weilte. Die dort entstandenen „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" fielen allerdings äußerlich durch den Ballast an Gelehrsamkeit herzlich unromantisch aus — die Schlegels wußten denn auch nichts damit anzufangen. Und doch steht der alte Mystiker hinter diesem schwerverständlichen Gerüste — es sind dieselben Ideen wie früher, die ihn zur Kritik treiben.

Seine positiven ethischen Anschauungen hat er im Zusammenhange zuerst in der anonymen Neujahrsgabe von 1800, in den „Monologen", der Ausgestaltung seiner Selbstanschauungen aus der früheren Zeit, entwickelt. Ihnen folgten die berühmten, heute neu gedruckten Briefe über Fr. Schlegels Unroman „Lucinde", in dem Schlegel in gänzlicher Verkennung seiner Fähigkeiten eine neue Moral zu stiften unternahm. Ästhetisch wie ethisch ist dieses Buch minderwertig. Schleiermacher trat dafür ein, gereizt durch den kleinlichen Widerspruch der Allgemeinheit. Auch las er — wie Rudolf Haym sich ausdrückt — in einer Art von optischer Täuschung die ihm lieben ethischen Ideen in den Roman hinein. Und so kam es, daß er sich z.T. mit dem Freunde, der ihm persönlich übrigens damals schon ferner stand, identifizierte. Der starke Gegensatz zu Schlegel ist dabei oft zu spüren. Es gibt zwischen diesen späteren Schriften und den ersten Fragmenten einige Unterschiede der Auffassung. Wir können diese hier bei unserer Frage übergehen und für die äußerlich bezeichneten Schriften jetzt im Zusammenhang die romantische Bewegung in ihnen entwickeln.

Im Mittelpunkt der neuen ethischen Lebensansicht steht die Idee der Individualität, die Goethe für diesen Kreis zuerst geschaffen und Schleiermacher wissenschaftlich begründet hat.*) Auch er will den Gedanken anschaulich, d.h. im Kunstwerk darstellen, er will nicht bei der Reflexion stehen bleiben. Der Genosse der Romantiker sucht sich unter bewußter Verwendung rhythmischer Prosa in den Selbstgesprächen eine passende Kunstform zu schaffen, um ein ideales Charakterbild zur Veranschaulichung des Begriffes der Eigentümlichkeit zu entwerfen. So schildert er uns, wie jeder Mensch danach streben müsse, durch Selbstanschauung sein eigenes Wesen zu erfassen und es dann zur vollendeten Harmonie auszugestalten. Wir haben alle in uns selbst eine Unendlichkeit, wir sollen alle auf eigentümliche Art die Menschheit in uns darstellen. So ist Individualität nicht naturhafte Beschränktheit, sondern der Quellpunkt alles Großen und Edlen im Menschen, sein höchster sittlicher Wert. „Der eigene Sinn, die eigne Kraft und der eigne Wille eines Menschen ist das Menschlichste, das Ursprünglichste, das Heiligste in ihm", verkündet Schlegel in seinem Athenäums-Artikel „über Philosophie", hinter dessen Gedanken Schleiermacher steht. Die Bildung und Entwicklung der Individualität als höchsten Beruf zu treiben, wäre ein göttlicher Egoismus, lehrte Friedrich im Erscheinungsjahr der Monologen.

Wie fern dabei Schleiermacher selbst — oft im Gegensatz zu seinen Freunden — von schrankenlosem Subjektivismus war, zeigt uns die von Anfang an bestehende Verknüpfung des Individualitätsbegriffes mit dem der Menschheit. Begeistert schildert er uns im 2. Monolog, wie er einst den Begriff entdeckte: „Mit stolzer Freude denke ich noch der Zeit, da ich

*) Über die allmähliche Entstehung des Individualitätsbegriffes im Mittelalter vgl. meinen „Grundriß einer Philosophie des Schaffens" (Göschen 1911).

die Menschheit fand, und wußte, daß ich nie mehr sie verlieren würde. Von innen kam die hohe Offenbarung, durch keine Tugendlehren und kein System der Weisen hervorgebracht: das lange Suchen, dem nicht dies, nicht jene genügen wollten, krönte ein heller Augenblick." Der Einzelne soll zur Welt erweitert werden, er soll seine bildende Kraft auf die ganze Welt ausdehnen. Dazu muß er sich erst selbst gefunden haben, und zu diesem Zwecke preist Schleiermacher die freie Muße als seine liebe Göttin: in ihr lernt der Mensch sich selbst begreifen und bestimmen. Doch pries er damit noch nicht die Faulheit wie sein Freund Friedrich in der Lucinde, dem nichts so sehr von Herzen kam, als sein Hymnus auf den Müßiggang: „O Müßiggang, Müßiggang! Du bist die Lebensluft der Unschuld und der Begeisterung; dich atmen die Seligen, und selig ist, wer dich hat und hegt, du heiliges Kleinod! . . . In der Tat, man sollte das Studium des Müßigganges nicht so sträflich vernachlässigen, sondern es zur Kunst und Wissenschaft, ja zur Religion bilden!" In dieser Übertreibung wirkt der berechtigte Gedanke fast banal.

Die Vertiefung in sich selbst findet ihre Vollendung nur dadurch, daß man die Welt als Gegenstand der bildenden, vergeistigenden Arbeit des Menschen betrachtet. Diesen allumfassenden Universalismus in der Ethik hat Schleiermacher unter dem Einfluß Fichtes und Schlegels erst voll ausgebildet. Schlegel strebte danach, seine Überfülle an Kenntnissen zu einer weltumfassenden Kulturphilosophie zu erweitern, und brachte dem Freunde den Gedanken an eine geistige Umspannung der ganzen Welt zum ersten Male nahe. Fichte lehrte ihn die Welt als Gegenstand seines Handelns zu betrachten. Schleiermacher schuf eine Synthese dieser Ideen durch den ihm eigentümlichen Begriff der bildenden Ethik im Gegensatz zur nur beschränkenden, wie sie bei Kant vorlag: das Hineinbilden des Geistigen in die Realität ist ihm das Ethische, nicht die Regelung eines Naturtriebes. „Arbeite an den heiligen Werken der Menschheit." Dieses Wort der Monologen vereint Schlegel in seinen „Ideen": „Der Geistliche . . . wird nichts wollen auf der Erde, als das Endliche zum Ewigen bilden, und so muß er, mag auch sein Geschäft Namen haben wie es will, ein Künstler sein und bleiben." Und Novalis findet die kurze Fassung (die Schlm. aufnahm) in seinem „Blütenstaub": „Zur Bildung der Erde sind wir berufen." So steht neben dem Gedanken an die Selbstvollendung die Mahnung zu „rastloser, fast gefräßiger Teilnahme an allem Leben und ein gewisses Gefühl von der Heiligkeit verschwenderischer Fülle" (Fr. Schlegel.) Der Faustische Drang nach der Teilnahme am Allleben ist der romantischen Ethik eigen. A. W. Schlegel hat ihm den Ausdruck verliehen:

„Ich wollte dieses Leben
Durch ein unendlich Streben
Zur Ewigkeit erhöhn."

Bei dieser Richtung in die Weite des Alls blieb Schleiermacher nicht dabei stehen, den Individualitätsgedanken auf den Einzelmenschen anzuwenden: jede Nation sollte ihren eigenen Charakter haben, jeder Staat sein eigenes Gepräge, jedes Haus seine ethische Gestalt. Sie alle vereint sollten ein harmonisches Bild darstellen, in all dieser Mannigfaltigkeit dachte er sich den Reichtum Gottes erschöpft. Hierin liegt die wissenschaftliche Rechtfertigung des romantischen Kulturideals: alle Gestalten der Menschheit mit der Phantasie in ihrer Eigentümlichkeit zu ergreifen und zu beleben wurde Grunddrang dieser Poeten, deren Kunst weniger aus genialer Dichterkraft, als aus einer ästhetischen Theorie erwuchs. „Den Homer und Plato, den Shakespeare, Dante und Cervantes, das deutsche Mittelalter und die Welt des Orients haben uns die Romantiker gerade dadurch zum Bildungsgut unserer Nation gemacht, daß sie uns gelehrt haben", mit der Phantasie uns in die Denkart jener Zeitalter und Völker zu versetzen (Schiele).

Wie wenig dieser Begriff von Eigentümlichkeit mit Fichtes absolutem Ich zu tun hat, folgt schon daraus, daß Fichte zu gunsten der abstrakten Vernunft die Persönlichkeit auflösen wollte und das Einzelwesen nur als Mittel, nicht als Selbstzweck gelten ließ. Die Monologen wie die Reden über die Religion sind mit einem deutlich spürbaren Stimmungsgegensatz gegen Fichte geschrieben, mit dem sich Schleiermacher im Sommer 1800 in einer glänzenden Rezension über die „Bestimmung des Menschen" auseinandersetzte.*) Über diese Besprechung im Athenäum urteilte A. Wilhelm, der Meister der literarischen Kritik: „Das über die Bestimmung ist ein Meisterstück von Feinheit in Ironie, Parodie und schonender respektueuser Architeufelei". In der theoretischen Philosophie stand Schleiermacher trotzdem auf dem Boden der kritischen Philosophie, und es war auch in seinem Sinne, wenn Friedrich die französische Revolution, Goethes Meister und Fichtes Wissenschaftslehre als die drei größten Tendenzen des Zeitalters bezeichnete.

Die hier entwickelten ethischen Anschauungen waren von weittragender Bedeutung und sie drangen sieghaft in die weitesten Schichten. Aber ihre typische Grenze haben sie, wie das ganze romantische Zeitalter: der lebenserhaltende Rhythmus zwischen Individuum und All war zu abstrakt, zu idealistisch gedacht, es fehlte zwischen Mensch und Kosmos die vermittelnde Sphäre der realen Lebensgemeinschaften, des Staates, der sozialen Vereinigungen. Man flüchtete sich um 1800 in das Reich der Ideale, da es in der Wirklichkeit zu unerfreulich aussah. Und so nahm auch die neuet Ethik ihren Standpunkt in einem abstrakten Reiche des Geistes, das mi schwärmender Phantasie erahnt wurde, das aber dem wirklichen Schaffen zu wenig Anhaltspunkte bot. Die Götterkraft der Phantasie, die allein

*) Vgl. meine Schleierm.-Ausgabe (F. Eckardt 1910 u. f.) Bd. IV.

den Geist ins Freie stellt, half über alle äußere Hemmnis für eine Weile wenigstens hinweg.

Daraus erwuchs für die Ethik wie für die Poesie und Philosophie der Romantik ein aristokratischer Zug. „Gleichgültig läßt mich, was die Welt, die jetzige, tut oder leidet; tief unten nur scheint sie mir klein." „So bin ich der Denkart und dem Leben des jetzigen Geschlechts ein Fremdling, ein prophetischer Bürger einer späteren Welt, zu ihr durch lebendige Phantasie und starken Glauben hingezogen, ihr angehörig jede Tat und jeglicher Gedanke." Die Menschen, die nach dieser vergeistigten Welt streben, stehen weit über den verworrenen Kreisen der gegenwärtigen, sie sind die „Söhne des Geistes" und sollen „ein Bündnis der Verschworenen einer besseren Zeit" schließen. So zieht sich bei der Verkümmerung des öffentlichen Lebens in Deutschland das Streben der Besten in eine selbstgeschaffene Idealwelt zurück. Die Mitglieder der unsichtbaren Kirche, die — nach Schlegel — so exzentrisch sind, im vollen Ernst tugendhaft zu sein, sollen sich auch durch eine Geheimsprache von der Masse der niederen Menschen unterscheiden. Schlegel schreibt darüber: „Ein gewisser Mystizismus des Ausdrucks, der, bei einer romantischen Phantasie und mit grammatischem Sinn verbunden, etwas sehr Reizendes und etwas sehr Gutes sein kann, dient ihnen oft als Symbol ihrer schönen Geheimnisse!" Und Schleiermacher führt aus: jeder geistige Mensch soll seine Sprache sich zum Eigentume bilden, so daß die Harmonie der Rede den Grundton der Denkart wiedergebe. „Dann gibts in der gemeinen noch eine heilige und geheime Sprache, die der Uneingeweihte nicht deuten noch nachahmen kann. . ."

Schleiermacher gewann und erlebte diese Gedanken in der innigsten Gemeinschaft mit anderen, hervorragenden Menschen. Von der Höhe der geistigen Spannung bei dieser Geselligkeit, bei der die üblichen Konventionen von der Freiheit des Geistes durchbrochen waren, kann man sich heute nur schwer eine Vorstellung machen. Denn wie selten ist schon der Glücksfall, daß eine Gruppe von geistig interessierten Menschen zusammentrifft. Und heute wird ein geistiger Austausch oft durch unser Spezialistentum und unsern Historismus erschwert: unser Wissen ist extensiv so gewachsen, daß wir nicht mehr den Mut haben, über alles zu reden. Um 1800 ersetzte man den Mangel an Detailkenntnis durch geistreiche Spekulationen und berauschte sich an dem Spiel kluger und witziger Einfälle. Wir sind heut vielfach zu nüchtern dazu geworden. Schleiermacher fühlte sich derartig durch die geistige Geselligkeit getragen, daß, in den Fragmenten der ersten Jahre, ihm diese als Hauptsphäre der ethischen Betätigung erschien; einen hohen Wert hat sie in seiner Sittenlehre stets behalten.

Im „Essay über die gute Lebensart" entwarf er im Sommer 1798 zuerst eine Theorie der Geselligkeit, und schloß dabei seine Ideen an die Kritik von Knigges Büchern „über den Umgang mit Menschen" an.

Knigge stellte ihm das Muster einer philisterhaften und kleinlichen Geselligkeit dar. Ihm hält er entgegen: Geselligkeit ist Selbstzweck als Darstellung des sittlichen Zustandes selbst. Bei ihr sollen die Gäste in Wechselwirkung treten, um sich gegenseitig anzuregen und ihr Wesen zur Darstellung zu bringen. Niemand darf nur Mittel zum Amüsement der anderen sein, sondern er muß selbst eine Freude daran haben, durch seinen Scharfsinn und seinen Witz, dem als äußerer Erscheinung der Phantasie Göttlichkeit zukommt, sein Wesen zu entfalten. „Der Mensch gebe sich selbst, wie ein Kunstwerk, welches im Freien ausgestellt, jedem den Zutritt gestattet, und doch nur von denen genossen und verstanden wird, die Sinn und Studium mitbringen." Das sind die wahren Freunde, und so folgt aus der hohen Bewertung der Geselligkeit der Freundschaftskultus. „Wo solche Gemeinschaft ist, da ist mein Paradies."

Daran schließen sich die Gedanken über Liebe und Ehe, an die man vielleicht zuerst bei „romantischer Lebensanschauung" denkt. Hier nähert sich denn auch wirklich Schleiermacher in seinem „Katechismus der Vernunft für edle Frauen" und in den Lucinde-Briefen am meisten den Anschauungen Fr. Schlegels. Das Ungenügende des Individualitätsgedankens zeigt sich hier am deutlichsten. Die Ehe gilt Schleiermacher als die Harmonie zweier Naturen, die vereint eine neue Individualität bilden. Da eine solche Einheit natürlich nicht zwischen zwei sich zufällig begegnenden Menschen möglich ist, liegt der Gedanke an eine Ehe auf Probe und an freie Liebe Schleiermacher recht nahe. Jedenfalls hielt er in seinem persönlichen Erleben mit Eleonore Grunow deren Ehe mit einem ungeliebten Manne für ethisch unberechtigt und verurteilte es durchaus, daß Eleonore immer wieder vor der Scheidung zurückschreckte. Später hat er anders darüber gedacht, als er die Gefahren erleichterter Ehescheidung erkannte. In seinen 10 Geboten für die Frauen forderte er 1799: „Du sollst keinen Geliebten haben neben ihm; aber du sollst Freundin sein können, ohne in das Kolorit der Liebe zu spielen und zu kokettieren oder anzubeten . . . Laß dich gelüsten nach der Männer-Bildung, Kunst, Weisheit und Ehre." Diese Forderungen hat er in den „Vertrauten Briefen über die Lucinde" näher dargelegt, wozu er zum Teil die Worte seiner Freundin Eleonore benutzte. In diesen Dingen konnte er auch paradox sein, wie sein Freund Friedrich; er fiel aber nicht so mit der Tür ins Haus — so urteilt dieser selbst. Es war ihm überall ein gewisser leiser Gang eigen, verknüpft mit großer dialektischer Kraft.

In den Monologen hatte unter dem großen Beifall der romantischen Freunde die neue Ethik ihre erste Entwicklung gefunden. Schleiermachers eigene Entwicklung hatte geradlinig darauf hingeführt. Als eine Art von Nebentrieb haben wir danach die „Reden über die Religion" zu betrachten, die vom November 1798 bis April 1799 entstanden. In

Schleiermachers Geiste war die Ethik in engster Verknüpfung mit der Religion erwachsen, und bei der anhaltenden Beschäftigung mit religiösen Fragen legte es ihm sein Beruf schon damals nahe, eine vertiefte Auffassung der Religion zu begründen. Die Ethik konnte bei ihm ihre Vollendung erst in der Religion finden. Wir hörten von der universalen Tendenz der neuen Lebensanschauung: dieses weltumspannende Streben findet in der neuen Religion seine Erfüllung. Nur im religiösen Gefühl, im Gefühl des Unendlichen kann der Mensch eine abschließende Beruhigung seines titanenhaften Weltendranges erreichen. Die Hingabe an das Mystische, Dunkle, Unbewußte, Phantasievolle, Ahnende, wie es die neue Schule später auf ihr Programm schrieb, ist hier mit aller Klarheit ausgesprochen. In dem Gefühl wird für die Religion ein neues, selbständiges Gebiet gefunden. „Anschauen will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen".

Das alles lag so in der Richtung der romantischen Tendenzen, daß dieses Werk der ganzen Schule den Willen zur Religion einprägte. Fr. Schlegel hatte zwar einige Aussetzungen an dem Buche zu machen, er fand z.B., daß Schleiermacher die lebendige Harmonie der verschiedenen Teile der Bildung und Anlagen der Menschheit nicht ganz ergriffen habe. Trotzdem sprechen seine „Ideen" ganz im Sinne der Reden von Religion: „Die Religion ist nicht bloß ein Teil der Bildung, ein Glied der Menschheit, sondern das Zentrum aller übrigen, überall das erste und höchste, das schlechthin Ursprüngliche". Die gewaltigste Aufregung riefen die Reden in dem Jenenser Kreise der Romantik hervor; dort begeisterten sich vor allem Tieck und Novalis an ihnen, während Schelling sich zunächst energisch ablehnend verhielt.

„Das Christentum, schreibt Dorothea Veit aus Jena, ist hier à l'ordre du jour. Die Herren sind etwas toll. Tieck treibt die Religion wie Schiller das Schicksal." Die Poesie begann sich zur Religion zu wenden, wie Schleiermacher es forderte: Novalis schrieb den merkwürdigen Aufsatz „Die Christenheit oder Europa" und dichtete seine geistlichen Lieder, Tieck verfaßte sein Trauerspiel „Leben und Tod der heiligen Genoveva." Durch seine Geistesanlage und durch die tiefen Erschütterungen bei dem Tode seiner Braut Sophie von Kühn war Novalis vor allem bestimmt, die schönsten Töne religiöser Liebesmystik zu finden. 1800 erschienen im Athenäum seine wunderbar-zarten „Hymnen an die Nacht": „Abwärts wende ich mich zu der heiligen, unaussprechlichen, geheimnisvollen Nacht. Fernab liegt die Welt — in eine tiefe Gruft versenkt — wüst und einsam ist ihre Stelle. In den Seiten der Brust weht tiefe Wehmut. In Tautropfen will ich hinuntersinken und mit der Asche mich vermischen. Fernen der Erinnerung, Wünsche der Jugend, der Kindheit Träume, des ganzen

langen Lebens kurze Freuden und vergebliche Hoffnungen kommen in grauen Kleidern, wie Abendnebel nach der Sonne Untergang."

Schleiermacher hatte die Forderung einer einigen Kirche ausgesprochen — daß von hier aus sich bald katholisierende Neigungen der Romantiker entwickelten, ist leicht verständlich. Für die Mystik war er mit seinem ganzen Werke eingetreten, Mythologie hatte er dabei allerdings abgelehnt — das hinderte dabei nicht, daß die ganze Romantik auf seinen Anstoß hin sich für Mythologie zu interessieren begann. Fr. Schlegel erklärte 1800 in seinem Gespräch über die Poesie: „Es fehlt unsrer Poesie an einem Mittelpunkt, wie es die Mythologie für die der Alten war, und alles Wesentliche, worin die moderne Dichtkunst der antiken nachsteht, läßt sich in die Worte zusammenfassen: Wir haben keine Mythologie." Die ganze frühe und späte Romantik hat dann daran gearbeitet, die Mythologie neu zu beleben. In diesem Zusammenhange begegnen wir auch Schelling.*)

Schelling hatte in seiner naturphilosophischen Periode wenig Sinn für Religion gezeigt. Als die Reden in Jena Begeisterung weckten, da schrieb er gegen diese, ihm verblaßt erscheinende Religiosität in Hans Sachs-Goethes Manier sein „Epikurisch Glaubensbekenntnis Heins Widerporstens":

„Kann es fürwahr nicht länger ertragen,
Muß wieder einmal um mich schlagen,
Wieder mich rühren mit allen Sinnen,
So mir dachten zu zerrinnen
Von den hohen überirdschen Lehren,
Dazu sie mich wollten mit Gewalt bekehren,
Wieder werden wie unser einer,
Der hat Mark, Blut, Fleisch und Gebeiner . . .
. . ist eine Religion die rechte,
Müßt sie im Stein und Moosgeflechte,
In Blumen, Metallen und allen Dingen,
So zu Luft und Licht sich dringen,
In allen Höhen und Tiefen
Sich offenbaren in Hieroglyphen. . . .
Hinauf zu des Gedankens Jugendkraft,
Wodurch Natur verjüngt sich wieder schafft,
Ist eine Kraft, Ein Wechselspiel und Weben,
Ein Trieb und Drang nach immer höherm Leben."

So reagierte diese kräftige Natur, deren Wesen als „echter Granit" bezeichnet wurde, zunächst durch einen poetisch verklärten Naturalismus, der an Herder und Goethe gemahnt. Doch im Juli 1801 meldet er August

*) Für Schelling vgl. meine Arbeiten: Schellings geistige Wandlungen 1800–1810 (Quelle & Meyer 1906); hinauf zum Idealismus (F. Eckardt 1908); Schelling als Persönlichkeit (ibid. 1909).

Wilhelm, daß er ein sehr eifriger Leser und Verehrer der Reden geworden ist und den Verfasser als einen der ersten Original-Philosophen ansieht. Er war inzwischen persönlich in engste Beziehung zu sämtlichen Romantikern gekommen, vor allem durch seine Liebe zu Auguste Böhme, Karolinens Tochter aus erster Ehe. Nach Augustens frühem Tode heiratete er im Juni 1803 Karoline selbst, nachdem deren Ehe mit August Wilhelm unter Goethes Beistand geschieden war. 1800 erschien das „System des transszendenten Idealismus", das die Kunst als Abschluß des philosophischen Systems proklamiert und für die Kunst als einzigen Stoff die Mythologie hinstellt. Später hat dann Schelling eine Religionsphilosophie entwickelt, die in einer Philosophie der Mythologie gipfelte, viele Anregungen der Mystik und Romantik verwertete und auch einige Neigung zum Katholizismus zeigte. In der Grundauffassung des Gottesbegriffes steht Schelling in dieser Philosophie seines Alters der Romantik noch recht nahe — doch liegt diese Betrachtung jenseit unseres Themas.

Auch in der Jugend ist Schelling der eigentliche Philosoph der Romantik gewesen, indem er — zunächst von Fichte herkommend — einen ästhetischen Idealismus ausbildete, der zur Weltanschauung der Romantik wurde. Schon die Grundauffassung seiner Naturphilosophie steht der romantischen Bewegung nahe. Mit genialem Scharfblick hatte der erst 21jährige Schelling in Leipzig als Hofmeister der jungen Barone v. Riedesel die Wichtigkeit der neu aufblühenden Naturwissenschaften für die Weltanschauung erkannt. Überall zeigten die neuen Beobachtungen über Elektrizität ein *Leben* in der Natur; das Verhältnis von Natur und Geist drängte sich gebieterisch als Problem auf. Dieses Problem packte Schelling mit all dem sonnigen, übermütigen Draufgängertum seiner Frühreife an. Er war keine schwere, zurückhaltende Natur; selbst noch ganz im Lernen begann er andere zu lehren. 1797, als er 22 Jahre alt war, erschienen seine „Ideen zu einer Philosophie der Natur", die seine Naturauffassung im wesentlichen schon enthalten. Es folgte die Schrift „Von der Weltseele", so recht für Goethe geschrieben, der sich dann auch für den kecken, jungen Denker lebhaft interessierte und ihn endlich nach einem günstigen persönlichen Eindruck, im Alter von 23 Jahren neben Fichte nach Jena als außerordentlichen Professor berief. Da trat nun der allzujunge Mann mit den klaren, durchdringenden Augen, der hohen Stirn, den breiten Schläfen und starken Backenknochen, der — wie Dorothea Veit damals sagte — besser zum französischen General gepaßt hätte, vor ein kritisches Publikum und trug ein System vor, das in ihm selbst noch im Werden war. Aber er brachte es fertig, seine unbegrenzte Gabe genialer Einfälle half ihm über die mangelnden Detailkenntnisse hinweg. Er schrieb für seine Vorlesungen den „ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" und ließ ihn gleich drucken. In allen diesen Schriften, in denen

der Philosoph deduktiv die Grundgesetze und Erscheinungen der Natur abzuleiten versucht, zeigt er uns die Natur als einen einheitlichen Organismus, dessen Wesen mit der Struktur unseres Geistes übereinstimmt. Besonders in der „Weltseele" tritt uns die poetische Färbung der Grundkonzeption des Ganzen, die oft an die mythologisierende altgriechische Philosophie erinnert, klar entgegen. Daß diese Lehre den Romantikern willkommen war, ist nicht zu verwundern. Das poetisch-schwärmerische Gefühl für das Lebendige in der Natur gehört durchaus zur romantischen Bewegung; Tiecks getreuer Eckart und sein Runenberg führen geradezu auf Schellings Anregungen zurück.

Durch sein lebendiges Naturgefühl hatte Schelling sich bereits von dem Boden der Fichtischen Philosophie entfernt. Die starken künstlerischen Anregungen namentlich von seiten Fr. Schlegels und Karolinens führten ihn im transszendenten Idealismus zu einer folgereichen Fortentwicklung seiner eigenen Anschauungen. In dem System der transszendentalen Idealismus, in der Philosophie der Kunst, zu deren Ausarbeitung er sich ein Manuskript von A. W. Schlegel borgte, und in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" hat Schelling eine ästhetische Weltanschauung entwickelt. Die Bahnen der Ich-Philosophie verließ er dabei bald ganz und sah das Wesen der Welt in einem spinozistisch aufgefaßten Absoluten, das als ein in sich vollendetes Wesen die Welt als vollendetes Kunstwerk geschaffen hat. Dieses geistige Allwesen ist ein „großes Zugleich", wie Novalis es ausdrückt, es ist unabhängig von der schaffenden Tätigkeit des Menschen als abgeschlossen anzusehen und kann von ihm nur in Begriffen oder in Kunstwerken abgebildet werden. „Aus der gemeinen Wirklichkeit gibt es nur zwei Auswege, die Poesie, welche uns in eine idealische Welt versetzt, und die Philosophie, welche die wirkliche Welt ganz vor uns verschwinden läßt." Mit dem ästhetischen Sinn muß diese Philosophie aufgefaßt werden, und ihr wahres Organon ist die Philosophie der Kunst. Die Natur erscheint jetzt als die bewußtlose Poesie des Geistes, über ihr erhebt sich der bewußte Geist, und beide werden in der Kunst vereinigt: die Philosophie der Kunst ist der Schlußstein des Gewölbes, sie eint praktische und theoretische Philosophie. In diesem Zusammenhang führt Schelling so schön und tiefsinnig aus: „Die Kunst ist eben deswegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ursprünglicher und ewiger Vereinigung gleichsam in einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln, ebenso wie im Denken ewig sich fliehen muß. . . . Was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer, wunderbarer Schrift verschlossen liegt. Doch könnte das Rätsel sich erfüllen, würden wir die Odyssee des Geistes darin erkennen, der wunderbar getäuscht, sich selber suchend sich selber flieht; denn durch die Sinnenwelt blickt nur wie durch Worte der Sinn,

nur wie durch halbdurchsichtigen Nebel das Land der Phantasie, nach dem wir trachten."

So findet Schelling die höchste Formel für die Ideale der Romantik. Er konnte, was Fr. Schlegel nur wollte. Er machte Ernst mit dem romantischen Universalisierungsprozeß, der darauf abzielt, die ganze Welt in Poesie zu verwandeln. Alles zu poetisieren, das war der Wunsch eines Novalis, Tieck und Hölderlin. Die poetische Betätigung erscheint als die höchste des Menschen. Gott ist Poesie, jedes Ding erhält von ihm seine eigentümliche Poesie, die es zu ergreifen und in großen oder kleinen Werken darzustellen gilt. Aus diesem grenzenlosen Streben entspringen die symbolischen Romane von Novalis, die Lehrlinge von Sais und Heinrich v. Ofterdingen. Sie sind Fragmente geblieben und mußten es, denn den ganzen Inhalt der Welt im Kunstwerk zu verdichten, ist übermenschliches Streben — und diesen Männern war lange nicht so viel künstlerische Kraft verliehen, als einem Goethe etwa.

Wenn aber auch diese Versuche gescheitert sind, wir können so gut den Grundtrieb, der zu ihnen führte, verstehen! Schleiermacher hatte in der Religion den Abschluß und die Vollendung der menschlichen Sehnsucht zu finden geglaubt — Schelling sucht sie zuerst in der Kunst. Die Wissenschaft ist nie am Ziel — da forschen und suchen wir weiter, erklären einige Erscheinungen, versuchen weitere Gebiete zu erfassen — und jede Lösung bringt neue Probleme, neue Fragen tauchen auf. Kaum glaubt man, ein Gebiet vollständig begriffen zu haben, da wirft eine neue Einsicht das ganze, mühsam errichtete Gebäude um. Das ist ein ewiges, bis zur Verzweiflung unbefriedigendes Ringen des Menschengeistes. Und doch lebt in uns die brennende Sehnsucht, den Geist des Ganzen zu erfassen, über all die Kleinarbeit des Tages hinaus mit einem Blicke, in einer intuitiven Anschauung uns in das Weltwesen hineinzuversetzen. Doch immer wieder steigt bei diesem faustischen Erkenntnisstreben der Ichgeist vor uns auf und ruft uns zu:

„Du gleichst dem Geist, den du begreifst, nicht mir!"

Da gibt es in der Kunst eine Rettung für uns: die Kunst ist überall am Ziel, für sie existiert nicht der unendliche Prozeß; ein Kunstwerk tritt uns als eine in sich vollendete Darstellung des Weltwesens entgegen, die wir in einem Erlebnisakte umfassen können. Jedes Gemälde öffnet die Intellektualwelt, lehrt uns Schelling, im Einklang mit unseren Klassikern. Kunst ist sichtbare Darstellung des Göttlichen, die Teiloffenbarungen des Göttlichen, die Ideen, sind in der Kunst die Gestalten der Mythologie; und so muß jede große Kunst mythologisch sein. „Die Kunst ist die einzige und ewige Offenbarung, die es gibt, und das Wunder, das, wenn es auch nur einmal existiert hätte, uns von der Realität des Höchsten überzeugen müßte." So ist denn nichts ein Kunstwerk, was nicht ein Un-

endliches unmittelbar oder im Reflex darstellt. Bedenkt man diesen hohen Maßstab, so kann man wohl die Lehre von der Kunst als einzige Erlösung des Menschen begreifen. Daß die Romantiker und auch Schelling schließlich doch über diese Anschauung hinausgingen, deutet schon auf die Einseitigkeit der ästhetischen Weltanschauung hin. Faust findet seine Befriedigung in dem praktischen Schaffen an der Vergeistigung der Welt, die Gnade erlöst ihn; Romantiker wandten sich zur Religion zurück und endeten zum Teil im Katholizismus.

Um 1800 herum aber schien diesem ganzen Kreise der Lebensinhalt in dem poetischen Streben gesichert. Diese philosophierenden Poeten und poetisierenden Philosophen hatten zwar nicht Produktivität genug, um ihre Ideale zu verwirklichen, aber sie bildeten wenigstens ihre Theorie konsequent aus. Novalis steigert die Schellingsche Lehre ins Mystische:

„Wenn nicht mehr Zahlen und Figuren
Sind Schlüssel aller Kreaturen,
Wenn die, so singen oder küssen,
mehr als die Tiefgelehrten wissen . . .
Dann fliegt vor einem geheimen Wort
Das ganze verkehrte Wesen fort!"

Fr. Schlegel hat schon im Erscheinungsjahre des transszendentalen Idealismus im Athenäum sein „Gespräch über die Poesie" veröffentlicht, in dem er lehrt: Unerschöpflich ist die Welt der Poesie. Was sind alle poetischen Erzeugnisse gegen die innere, bewußtlose Poesie, die sich in der Pflanze regt, im Lichte strahlt, im Kinde lächelt, in der liebenden Brust der Frauen glüht? „Diese innere Poesie ist die echte, ursprüngliche, ohne die es gewiß keine Poesie der Worte geben würde. Ja, wir alle, die wir Menschen sind, haben immer und ewig keinen anderen Gegenstand . . . aller Tätigkeit und Freude, als das eine Gedicht der Gottheit, dessen Teil und Blüte auch wir sind . . . . Die Musik dieses unendlichen Spielwerkes zu vernehmen, sind wir fähig, weil auch ein Funke des ewigen Dichters in uns lebt und tief unter der Asche der selbstgemachten Unvernunft mit heimlicher Gewalt zu glühen niemals aufhört . . . Alle geistigen Andeutungen und Spiele der Kunst sind nur ferne Nachbildungen von dem unendlichen Spiele der Welt, dem ewig sich selbst fortbildenden und widerspiegelnden Kunstwerke des Schöpfers. Mit anderen Worten: alle Schönheit ist Allegorie. Das Höchste kann man, eben weil es unaussprechlich ist, nur symbolisch sagen."

So blicken wir hinein in das Werden der romantischen Weltanschauung, die geschaffen wurde, um das Streben ihrer Träger zu rechtfertigen und ihm kosmische Ziele zu weisen. Bei Schelling tritt dieser persönliche Grundtrieb hinter dem festen Gefüge der theoretischen Ableitung zurück und bei dem Philosophen spielt das Erkennen der Wahrheit neben dem Fühlen

und Schauen der Schönheit eine größere Rolle. Trotzdem empfinden wir hinter den abstrakten Deduktionen das Fluten der romantischen Bewegung. Denn auch Schelling war dichterisch begabt, vielleicht besaß er mehr objektiven poetischen Sinn, als die Schlegels; seine innerlich nahe Stellung zu Goethe läßt schon darauf schließen. Sein Gedicht gegen Schleiermacher lernten wir z.T. schon kennen. Um 1800 arbeitete er an einem Weltepos, ganz im Sinne der Romantik. Am 6. Juli 1800 schreibt er an A. W. Schlegel in einem noch unveröffentlichten, mir handschriftlich vorliegenden Briefe: „Ich habe auch einen Anfang meines Gedichtes ausgearbeitet. Ich glaube die Mythologie gefunden zu haben, welche allein alle Ideen in sich dargestellt enthält, welche ich darzustellen wünsche." In weiteren handschriftlichen Briefen erwähnt er eine Reihe von Elegien, die er verfaßt hat, und erbittet über Versmaße Belehrung. Die Geschichte des Pfarrers zu Drottning auf Seeland hat er in Verse gebracht und auch sonst manches Gedicht und manche poetische Übersetzung verfaßt. Doch fehlte es ihm — ähnlich wie Schleiermacher, der sich ja auch längere Zeit mit dem Plan zu einem Roman quälte — an der Fähigkeit der Gestaltung. Und so ist es bei Versuchen geblieben, die auch im Alter noch fortgesetzt wurden.

Manche einzelnen Beziehungen zur Romantik könnte ich bei Schelling noch nachweisen, so wenn er der Geschichte eine eingehende Behandlung widmet und in seinen „Vorlesungen über die Methode" ausführt: „Selbst unter dem Heiligsten ist nichts, das heiliger wäre als die Geschichte, dieser große Spiegel des Weltgeistes, dieses ewige Gedicht des göttlichen Verstandes". Oder wenn er die poetischen Bemühungen seines Freundes A. W. zu rechtfertigen sucht, indem er erklärt: mit Fleiß ließe sich auch ohne Genie höchste Kunst erreichen, nie aber mit Genie ohne Fleiß. Doch sind das zu spezielle Dinge, um hier weiter ausgeführt zu werden. Daß Kants Ästhetik in der „Kritik der Urteilskraft", Schillers ästhetische Anschauungen und die Begeisterung für das Griechentum ebenfalls auf Schelling gewirkt haben, will ich nur erwähnen.

Fassen wir unsere Erörterungen kurz zusammen:

Schleiermacher wurde durch seinen Kampf gegen Philistermoral und Kleinlichkeit in die romantische Bewegung hineingezogen. Er half dann durch seinen Individualitätsbegriff ein Wesentliches mit, das neue Lebensideal zu schaffen, und stand mit seiner Auffassung von Geselligkeit, Freundschaft, Liebe und Ehe ganz in den bewegten Strömungen jener Tage. Dem Unendlichkeitsstreben der Generation wies er in der religiösen All-Anschauung die Möglichkeit einer Vollendung. Diesen Weg betrat seit 1804 etwa auch Schelling, der 1809 eine mystische Lehre von der Entwicklung Gottes in der Welt und endlich eine Philosophie der Mythologie aufstellte. In seiner Jugend aber entwarf er eine auf poetischer Anschauung basierende Naturphilosophie und schuf dann in einer ästhetischen Weltanschauung die

eigentliche Philosophie der Romantik. Hier erscheint die Kunst als Erlöserin des Menschen und die künstlerische Betätigung als die höchste auf Erden. So haben zwei unserer großen idealistischen Philosophen, Fichtes Anregungen fortsetzend und umbildend, ein großes Stück dazu beigetragen, die so eigentümliche und so komplizierte romantische Bewegung entstehen zu lassen.

Über den Persönlichkeitsidealismus des schwedischen Philosophen Boström.

Von **Per Efraim Liljeqvist.**

Zwischen 1797 und 1866 fallen die Lebensjahre von Christoffer Jacob Boström, der als der bedeutendste Denker Schwedens gilt. Von äußeren Daten seines Lebenslaufs ist nicht viel mitzuteilen. In der kleinen norrländischen Stadt Pite geboren, verbrachte er da seine ersten Schuljahre und kam 1812 nach Härnösand auf das Gymnasium. Bereits hier wandte sich sein Interesse der Philosophie zu. Da er seinen Unterhalt hauptsächlich durch Privatunterricht erwerben mußte, konnte er erst 9 Jahre nach seinem Maturum in Upsala promovieren (1824). Von der Gründlichkeit und Vielseitigkeit seiner Studien zeugt, daß er dabei die erste Ehrenstelle hatte. 1828 Dozent der praktischen Philosophie wurde er 1833—37 als Lehrer der königlichen Prinzen nach Stockholm berufen. 1842 erhielt er das Ordinariat für praktische Philosophie an seiner Universität (Upsala), wo er eine glänzende Lehrtätigkeit entwickelte. Von dieser und von seiner schwachen Gesundheit hing es ab, daß er für wissenschaftliche Schriftstellerei wenig Zeit und Kräfte übrig hatte. Seine Schriften sind durchschnittlich von kleinem Umfang und meistens unvollendet geblieben. In den sämtlichen Werken Boströms (3 Bände) machen sie, Rezensionen, Gelegenheitsschriften und Briefe eingerechnet, nicht ganz 1400 Seiten aus. Daß er bald Schule bildete, und daß sein System noch lange nach seinem Tode die Philosophie Schwedens beherrschte, hängt also wesentlich mit seiner Lehrtätigkeit zusammen. Dem größeren Publikum direkt bekannt wurde er hauptsächlich durch einige Gelegenheitsartikel, in denen er Schwedens damalige von alten Zeiten herstammende vierständische Volksvertretung als politisches Ideal gegen das heranrückende und gerade um die Zeit seines Todes siegende Zweikammersystem verteidigt, sowie durch einen heftigen Angriff auf die theologische Lehre von einer ewigen Unseligkeit. Die Grundgedanken seiner Lehre sind der ausländischen Gelehrtenwelt zugänglich gemacht durch seine Professordissertation De notionibus religionis, sapientiae et virtutis earumque inter se nexu.

Dies einige äußere Daten auf sein Leben bezüglich. Selbst hat er

das goldene Wort geprägt: das eigentliche Leben eines Philosophen besteht in seinen Gedanken.

Der bedeutendste Philosophiehistoriker Schwedens, A. Nyblaeus, hat als einen gemeinsamen Zug der schwedischen Spekulation im 19. Jahrhundert ihre ausgeprägt historische Richtung hervorgehoben. Der Kantsche Kritizismus war durch Daniel Boëthius (1751–1810) in Schweden eingeführt worden, nicht ohne Kritik an dessen ethischem Rigorismus und Hand in Hand mit einem Versuche, die Selbständigkeit des religiösen Elementes der Sittlichkeit gegenüber zu wahren. Benjamin Höijer (1767–1812), Boëthius' großer Schüler, geht auch vom Kritizismus aus, bildet denselben aber spekulativ weiter, zum Teil unter persönlicher Berührung mit Fichte, Schelling und der romantischen Schule, aber mit so großer Selbständigkeit, daß er in der Tat, wie Nyblaeus hervorgehoben, „die Grundgedanken Fichtes, Schellings und Hegels antizipiert und gleichsam abkürzend die Entwicklung durchläuft, welche bei den genannten deutschen Philosophen in reicherer Form und in umfassenderer Art vorliegt", ja, daß er zu allerletzt auch seinen späteren Landsleuten Erik Gustaf Geijer und Boström vorgreift durch die Lehre, „daß im Absoluten die Vielheit ebenso ursprünglich ist wie die Einheit, und daß das Absolute als ewig vollendet und über das Bedürfnis von Entwicklung, Sukzession und Vermittelung, woran das endliche Bewußtsein gebunden ist, erhaben gedacht werden muß." Diese letztere Erbschaft von Höijer bilden die schwedischen Philosophen Biberg und Grubbe sowie der Historiker und Philosoph Geijer weiter, ehe sie durch Boström eine adäquatere Form bekommt.

Steht also Boström schon durch die allgemeine Lage und die Gestaltung der damaligen schwedischen Philosophie offenbar in der Gedankenlinie, welche die an Kant sich anschließende große idealistische Spekulation im Anfang des 19. Jahrhunderts verfolgt, so ist es ganz selbstverständlich, daß er von den großen deutschen Vertretern derselben auch direkt beeinflußt worden ist. Vor allem ist dies mit Schelling der Fall. Bei Fichte würdigt Boström hauptsächlich die Vollendung der idealistischen Tendenzen des Kritizismus, daß durch Elimination des innerlich inkonsequenten Begriffs „Ding an sich" der Standpunkt vom letzten Rest des Realismus befreit wird. An Schelling aber hat ihn seine früheste Spekulation direkt angeschlossen. Dieser gilt ihm in gewissen Schriften, die vor der Konzeption seines eigenen Systems fallen – im Jahre 1833 gibt er die erste Skizze dieses Systems –, als der größte Philosoph seiner Zeit. Später tritt ihm Hegel als Vollender der Schellingschen Gedanken in den Vordergrund, aber hauptsächlich als die noch nach seinem Tode aktuelle, wegen seines pantheistischen und konstruktiven Standpunktes zu bekämpfende philosophische Größe der Zeit. Antikonstruktiv und antipantheistisch ist prinzipiell der spätere Boström, der auf eigenen Füßen steht; und insofern ist es interessant, daß der Verf.

dieses durch eine genaue Untersuchung der älteren Schriften Boströms hat feststellen können, wie der in diesen von Boström selbst zugestandene Anschluß an den transszendentalidealistischen Pantheismus und die Methode der philosophischen Konstruktion in der Tat etwas ganz anderes bedeutet, als was Boström später bekämpft. Charakteristisch ist in dieser Beziehung eine mit der Bezeichnung Schellings als des größten Philosophen seiner Zeit Hand in Hand gehende Kritik, daß dieser nicht klar gemacht habe, wie die philosophische Konstruktion nicht auf das Absolute selbst gehen könne, sondern nur auf seine Modifikationen, und daß eine Entwicklung des Absoluten selbst durch seine Modifikationen das Absolute zu etwas Relativem herabsetze.

Von anderen Philosophen, welche als historische Voraussetzungen für den Systembau Boströms wesentliche Bedeutung haben, seien hier noch Platon einerseits, Spinoza und Leibniz andererseits genannt. Platon scheint Boström in den philosophischen Grundfragen der Wahrheit so nahe zu stehen, wie es der antiken, objektiven und naturalistischen Weltanschauung überhaupt möglich war; es handele sich wesentlich nur darum, die subjektive und supranaturalistische Grundanschauung des Christentums in sein System einzuführen. Wenn man die platonischen Ideen etwa zu den perzipierenden Monaden Leibnizens, also zu Subjekten, verwandelt und zugleich als im göttlichen absoluten Bewußtsein systematisch zusammengeschlossen und gerade dadurch als Ideen desselben sich denkt, so hat man ungefähr ein Bild vom Systeme Boströms. Es verdient vielleicht ausdrücklich hervorgehoben zu werden, daß die erste, nicht definitiv ausgearbeitete und posthum veröffentlichte Schrift Boströms eine Studie vom transszendentalidealistischen Standpunkte über Leibniz und sein philosophisches System darstellt, und daß sein Gedankengang schon darin das Ziel verfolgt, die Selbständigkeit des Menschen mit dessen Sein in Gott zu vereinigen. Von Anfang an steht also das Individualitätsinteresse bei Boström im Vordergrund; und insofern ist es ja auch leicht zu verstehen, wie seine Aufmerksamkeit sich dem Gegensatz zwischen Spinoza und Leibniz zuwenden mußte, wie auch Spinoza, wenn schon mehr negativ, von Bedeutung für die Ausbildung seines Systems geworden.

Hiermit wären in kurzen Zügen die wichtigsten historischen Voraussetzungen für die Philosophie Boströms dargelegt. Fassen wir nun sein System näher ins Auge, so gewinnen wir vielleicht am besten von Leibniz aus Zutritt zu demselben. Mit Leibniz teilt Boström die Überzeugung, daß das Bewußtsein keinem Einfluß von außen zugänglich ist, „daß die Monade keine Fenster habe", daß im Leben der endlichen Monade oder des endlichen Bewußtseins alles Entwicklung ist aus eigenen ursprünglich mitgegebenen Anlagen. Wie nun aber Leibniz den Zusammenhang der Monaden bestimmen soll, kann er diesen nur als einen indirekten durch ideelle Rück-

sichtnahme eines allmächtigen und allwissenden Gottes bei der Schöpfung auffassen – die sog. harmonia praestabilita. In dieser Auffassung steckt nach Boström noch ein gewisser Realismus: trotz ihrer perzeptiven unräumlichen Natur bleiben die Monaden einander äußerlich. Denkt man den idealistischen Gedanken zu Ende, muß der Zusammenhang ein innerer sein, jede Monade muß eine Bestimmung aller anderen sein und als solche Bestimmung also Perzeption (im weitesten Sinne) dieser anderen. Jedes Datum und jede Veränderung im inneren Leben einer Monade ist also eo ipso auch in den anderen Monaden da als Moment der betreffenden Perzeption dieser Monaden, welche Perzeption für sich selbst Monade oder Subjekt ist. Hierbei ist natürlich mit Leibniz eine unendliche Reihe von möglichen Aktualitätsgraden zu beachten. Besteht nach solcher idealistischen Anschauung die Wirklichkeit nur aus Monaden oder Subjekten und deren Perzeptionen, so perzipiert in jedem Augenblick jede Monade dies ganze Universum und zwar vollständig – was sie nicht aktuell perzipiert, perzipiert sie potentiell, dunkel, unbewußt oder unterbewußt. In diesem Verhältnis handelt es sich aber nicht um das Leben einer Monade, das in dem einer anderen sozusagen gespiegelt wird durch ursprüngliche Rücksichtnahme eines Weltschöpfers bei der Produktion von getrennten Wirklichkeiten, sondern die Monaden leben hier alle wirklich in einander (ἐν παντὶ πάντα). Jede Monade hat in ihrer immer vorhandenen Totalperzeption alle anderen Monaden gegenwärtig, nur der unendlichen Monade aber, der Gottheit, ist ihre Totalperzeption durch und durch aktuell; einer endlichen Monade wiederum sind ihre eventuell aktuellen Perzeptionen nur Teilmomente ihrer Totalperzeption, dadurch ermöglicht, daß sie ihre endliche Perzeptionskraft, die durch ihre Stellung im Monadensystem eo ipso ein entsprechendes Maß von Perzeptionsfähigkeit besitzt, von ihrem ganzen unendlich reichen Inhalt zurückziehen und auf ganz bestimmte Momente dieses Inhalts, sozusagen Teilinhalte, richten kann, ein Verhältnis, das für die Auffassung Boströms von der wissenschaftlichen Methode ein entscheidendes Gewicht bekommt. Darauf werden wir unten zurückgreifen.

Auch in einem anderen fundamentalen Punkt modifiziert Boström, was er sonst mit Leibniz gemein hat. Und hier wie in dem vorigen Punkte ist der Fortschritt ermöglicht durch die Lehre des Kritizismus von der transzendentalen Idealität der Zeit wie des Raumes. Zwar will Leibniz die Zeit erst mit der Erschaffung der endlichen Monaden gegeben sein lassen, aber trotzdem läßt sich kaum bestreiten, daß durch seine Auffassung der Schöpfung als unmittelbarer göttlicher Tat die ewige Gottheit selbst vom Strom der Zeit erfaßt wird und also nicht mehr ewig bleibt. Boström ergänzt hier Leibniz durch Platon und belebt andererseits sozusagen das platonische Ideensystem durch die prinzipielle Auffassung der Ideen als Subjekte (Monaden). Als Ideen im absoluten Bewußtsein Gottes sind

all die endlichen Monaden ebenso ewig wie er und partizipieren an seiner Vollkommenheit. Als Subjekte können sie, da sie nur Momente im absoluten Ganzen sind, nicht dasselbe vollkommene Auffassen haben wie dies Ganze selbst, Gott. Gerade nach ihrer Stellung als Moment im System des Ganzen kommt jeder endlichen Monade ein bestimmtes Maß von Perzeptionsfähigkeit zu. Ist das Ganze seiner eignen absolut vollkommenen Auffassung geistig und ewig, kann es der endlichen Perzeptionskraft nicht ebenso erscheinen, womit also die Möglichkeit der zeitlichen und räumlichen Auffassung im gegebenen endlichen Bewußtsein erklärt ist, aber keine Deduktion des Raumes und der Zeit in ihrer faktischen Beschaffenheit versucht wird.

Nach Boström ist also die Erscheinungswelt mit ihren allgemeinsten Formen, Raum und Zeit, bedingt durch die Endlichkeit der Perzeptionskraft und diese ist in ihrem spezifischen Maß mit der Stellung des Moments innerhalb des Systems des Ganzen gegeben. Zur Erscheinungswelt hat also das göttliche Bewußtsein keine unmittelbare Beziehung; nur durch seine sich selbst durchschauende Auffassung faßt Gott auch jedes Moment in dessen spezifischer Stellung innerhalb des Systems des Ganzen und begreift so mit intuitiver Klarheit die Dunkelheit im Leben jeder endlichen Monade als Subjekt für sich. Insofern denkt sich auch Boström keine eigentliche Schöpfung. Die Erscheinungswelt hat allerdings ihren unmittelbaren (Formal-)Grund in der endlichen Perzeptionskraft der Ideen als Subjekte für sich, und diese endliche Perzeptionskraft wiederum ist bedingt durch die Stellung der betreffenden Ideen im System des Ganzen; somit machen die Ideen in ihrem Sein für Gott auch das Ziel aller Entwicklung innerhalb der Erscheinungswelt und der endlichen Subjekte aus (daß nämlich diese nach ihrem Maß auch für sich werden was sie als Ideen für Gott sind), und man kann in übertragener Bedeutung Gott wegen dieses mittelbaren Verhältnisses von Grund und Folge Schöpfer nennen. Durch Entfernung jedes unmittelbaren Verhältnisses zwischen Gott und Erscheinungswelt und durch Entfernung des Gedankens einer unmittelbaren Schöpfung korrigiert Boström den Rest von Empirismus, der dem Fundamente der Leibnizschen Philosophie noch anhaftete, und vollendet zugleich den individualistischen Zug derselben aller pantheistischen Spekulation gegenüber.

Nach Ergänzung und Korrektur oder, wenn man lieber so will, nach einer korrigierenden Synthese von Leibniz und Platon durch einander hat also Boström in angedeuteter Weise gestrebt. Dabei gibt es aber einen wesentlichen Punkt in der Ideenlehre Platons, worin noch ein Moment von Empirismus steckt, das nicht mit der Hilfe Leibnizens korrigiert werden kann, aber dennoch von Boström ausgemerzt wird. Zu seinen Ideen kam Platon nicht nur von solchen Begriffen wie Einheit, Vielheit, Tugend, gut usw., welche Begriffe objektiv in der Tat Seiten der in unserer Erfahrung gegebenen endlichen Persönlichkeit sind, und welche derselben

gerade als Persönlichkeit angehören, sondern auch von Begriffen, deren Inhalt der dinglichen Sinnenwelt direkt abstrahiert war. Derartige Begriffe gehören nach Boström nur der endlichen Intelligenz an. Gerade der vorhin eben dargelegte Gedankengang schließt es aus, daß solche Begriffe als Ideen dem göttlichen Bewußtsein immanent sein könnten: Gott würde dadurch in ein direktes Verhältnis zur Erscheinungswelt treten. Die Ideen des Absoluten sind nach Boström nur solche, die für sich selber endliche Subjekte sind, aber weder Dinge noch Relationen; denn solche haben kein Für-sich-Sein, und ihr Sein besteht gerade in dem Sein für endliche Intelligenzen. Der göttliche Geist ist also nach Boström ein geistiges Universum, eine Geisterwelt, eine unendliche Persönlichkeit, deren Ideen für sich selbst endliche Persönlichkeiten sind. Hier also wird es klar, wie sich die Philosophie Boströms als eine Persönlichkeitsphilosophie und sein Idealismus als Persönlichkeitsidealismus charakterisieren läßt.

Auf dem Wege des historischen Vergleichs und Kontrastes haben wir bis jetzt versucht, die zentralen Lehren der Philosophie Boströms anschaulich zu machen. Eins haben wir dabei absichtlich zurückgestellt, die Frage nach seiner Auffassung der philosophischen oder allgemeiner der wissenschaftlichen Methode. Im Zusammenhang der obigen Erörterungen haben wir aber den Punkt festgelegt, von wo aus sich die Antwort auch auf diese Frage leicht ergibt. Wenn alle menschliche Wissenschaft systematisches Wissen in Begriffen ist und der menschliche Begriff eine Perzeption heißt von der höchsten dem menschlichen Bewußtsein möglichen Aktualität, so ist Boström dieser Zustand, wie wir gesehen, dadurch bedingt, daß das menschliche Bewußtsein sich von seinem unendlich reichen aber dunklen Inhalt zurückzieht, um sich auf einen gewissen Teilinhalt zu konzentrieren, der dadurch klarer wird. Größte mögliche Klarheit setzt dabei offenbar planmäßiges, zusammenhängendes Vorgehen voraus. Wissenschaftliche Methode ist dann nichts anderes als eine Art, sich sein Bewußtsein klar zu machen, zu verdeutlichen, deren untrennbar vereinigte Seiten Abstraktion und Reflexion (reflektierende Konzentration) sind, aber deren Eigenart im systematischen Verwenden dieser Akte liegt. Ebenso wie die Wissenschaft gerade in dem Maße ihrer Verwirklichung sich als ein zusammenhängendes, geordnetes Ganzes zeigt, erreichen die Inhalte des Bewußtseins ihre höchste, begriffsmäßige oder wissenschaftliche Klarheit nur in einem bestimmten Zusammenhang, der just in der Wissenschaft zu Tage tritt. Durch Beweise kommt diese Klarheit zu Stande; aber Beweise sind nichts anderes als ein Aktualisieren der Begriffe in ihrem durch die Natur des Bewußtseins gegebenen systematischen Konnex. Durch Beweise verwirklicht sich die Wissenschaft als systematisches Wissen oder höchste Aktualitätsstufe des Bewußtseins, so daß das Speziellere durch das Allgemeinere begriffen wird, mit einer Grenze sozusagen nach hinten im Selbstklaren.

Müssen sich andere Wissenschaften mit nur relativen Selbstklarheiten (Axiomen) als Fundamenten begnügen, so kann dagegen die Philosophie erst bei dem absolut Selbstklaren Halt machen. Dies ist nach Boström der einzige prinzipielle Unterschied in methodologischer Beziehung zwischen Philosophie und anderen Wissenschaften. Auch die Philosophie muß von der Erfahrung als Bewußtseinszustand ausgehen und durch abstrahierende Analyse des im Bewußtsein unmittelbar Vorgefundenen zum Selbstklaren zurückgehen; nur kann sie sich mit keinen Selbstklarheiten für gegen einander abgegrenzte Gebiete zufrieden geben, sie sucht das Selbstklare für alles, was Erfahrung heißt. Und dies findet sie nach dem dargelegten idealistischen Gedankengang notwendig im Bewußtsein selbst als Subjekt seiner sämtlichen Perzeptionen, bezw. Zustände, als ein diesen immanentes „Selbst", was Boström gewöhnlich mit dem Wort „Selbstbewußtsein" bezeichnet. Man vergleiche die transszendentale Apperzeption Kants oder die Ichheit Fichtes als reine Subjekt-Objektivität. Vom Selbstbewußtsein aus als dem rein Einfachen, das man entweder richtig oder gar nicht (aktuell) auffaßt, läßt sich aller Inhalt des Bewußtseins klar machen, so daß das Konkretere durch das Abstraktere begriffen wird und zuletzt alles durch das (reine) Selbstbewußtsein als das rein Abstrakte, die Grenze aller Abstraktion, worüber hinaus keine Abstraktion möglich ist — was die Schule Boströms genus summum genannt hat. Wenn einmal diese radikalste Abstraktion vollzogen ist, wendet sich das Bewußtsein seinem Inhalt wieder zu, geht wieder abstraktiv-analytisch von der Erfahrung aus und sucht die Abstraktion jetzt gerade so weit zu treiben, daß der nächstabstrakteste Inhalt des Selbstbewußtseins eben nach diesem „Selbst" festgehalten und von allem anderen abgesehen wird: im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Selbstbewußtsein wird eben dieser Inhalt direkt durch das Selbstbewußtsein begriffen oder deutlich gemacht. Dann Aufheben der letzten Abstraktion und Zurückkehren zur Erfahrung, um wiederum von allem anderen wegzublicken als demjenigen Inhalt, der dem eben begriffenen an Abstraktheit am nächsten kommt, und der jetzt durch diesen erfaßt wird — usw. bis zum ganz Konkreten.

Selbstverständlich hat Boström nicht gemeint, daß dieser schnurgerade Weg von der menschlichen Wissenschaft in ihrer sukzessiven Genesis faktisch innegehalten wird — ein Aspekt, der gewissermaßen und mutatis mutandis die Hegelsche Auffassung von der Geschichte der Philosophie beherrscht. Boström hat klar eingesehen, daß die Genesis der Wissenschaft nicht ihrer logischen Struktur ohne weiteres folgt. Die hier angedeutete Auffassung will einerseits nur aussagen, wie sich der definitive wissenschaftliche Zusammenhang zu allerletzt ausnimmt, andererseits der Ansicht entgegentreten, daß es eine spezifisch philosophische Methode gebe mit dem Organon einer vermeintlichen intellektuellen Anschauung oder spekulativen Vernunft. Wie alle anderen Wissenschaften muß die Philosophie mit der Erfahrung

anfangen und immer von neuem auf die Erfahrung zurückgreifen, nur daß es ihr der Erfahrung als einem Ganzen gilt und keinem speziellen Teilgebiet davon. Die radikale Abstraktion, welche die große idealistische Spekulation in Deutschland à la Cartesius verlangt hatte, um den Ausgangspunkt der Philosophie zu finden, verlangt Boström ja auch in angedeuteter Weise, aber er glaubt nicht an die Möglichkeit, von diesem einmal gewonnenen Ausgangspunkt mit nur aprioriſcher Methode fortzufahren. Wenn man eine solche behauptet, verkennt man nach ihm, daß dann in der Tat bei jedem weiteren Schritt eine Subreption der umsonst verachteten Erfahrung vorliegt, und daß also das einzig Richtige sein muß, jeden weiteren Schritt durch bewußt erfahrungsmäßige Analyse zu ermöglichen.

Dabei ist ihm die Erfahrung das Bewußtsein in seinem unmittelbaren Gegebensein und das Ziel der Wissenschaft nur die (theoretische) Aktualisation des Bewußtseins. Aktualisierte Wissenschaft bedeute also nur (theoretisch) aktualisiertes Bewußtsein. Und die Methode, die so schnurgerade geht, wie vorhin dargestellt wurde, ist nicht die Methode der forschenden Wissenschaft, der Wissenschaft in Genesis; denn diese läßt sich nicht im speziellen allgemeingiltig darstellen, wenn auch als allgemeines immer die Vereinigung von abstrahierender Analyse und reflektierender Konzentration hervorgehoben werden kann. Sondern die betreffende schnurgerade Methode ist die Form der fertigen Wissenschaft, wie Boström sie auffaßt, ein Ausdruck der logischen Struktur des aktuellen Bewußtseins, dessen Funktion ja die Wissenschaft ist. Vom Bewußtsein haben wir aber gesehen, daß nach Boström demselben alle Monaden, aus denen die Wirklichkeit besteht, immanent sind, daß die Monaden gerade den eigentlichen Inhalt von einander ausmachen. Die genannte schnurgerade Methode ist also zugleich ein Ausdruck davon, wie nach Boström die Monaden einander immanent sind. Damit stehen wir im Herzpunkt der sog. spekulativen Theologie Boströms, denn das und zugleich der spezifisch kritische Punkt ist in der Tat seine Ideenlehre.

Vergegenwärtigen wir uns, wie Boström sich den Zusammenhang der Wesen, der Monaden, der Ideen gedacht hat. Dieser Zusammenhang läßt sich nach ihm formal und material und unter dem letzteren Gesichtspunkte sowohl objektiv oder ontologisch als subjektiv oder noologisch*) betrachten. Gewöhnlich verfolgt Boström den objektiven, ontologischen Gesichtspunkt, wobei die Ausführung die folgende wird. Wird nach dem Zeugnis der Erfahrung eine Mehrheit von Wesen angenommen, „muß es auch möglich sein, zwei anzunehmen und fürs erste nur diese in ihrem Verhältnis zu einander zu betrachten". Die müssen dann etwas einander Gemeinsames besitzen (wenigstens das, daß sie beide Wesen sind), und dies Gemeinsame kann nach der Voraussetzung nichts anderes sein als eins der beiden Wesen:

*) Von diesen Gesichtspunkten siehe weiter unten.

hier wurden nämlich nur zwei Wesen angenommen (A und B), und etwas Drittes kann also das Gemeinsame nicht ausmachen. Doch wird von Boström zugegeben, daß dieser Beweis nur dann bindend und vollgiltig wird, wenn das eine von den zwei angenommenen Wesen absolut einfach ist (A) – das Leben selbst oder das Selbstbewußtsein. B wird in diesem Falle positiv von A und von sich selbst bestimmt. Denkt man sich nun außerdem ein drittes Wesen (C), muß dieses nicht nur das Einfache (A) in sich schließen, sondern auch etwas, was es als das dritte von dem zweiten Wesen (B) unterscheidet. „Man könnte in Bezug auf C in Frage stellen, ob es möglicherweise nur A gemeinsam mit B hätte und daher nur ein Teil von diesem (der A-Teil) in C enthalten sei. Aber in einem solchen Falle würden B und C identisch sein – was gegen die Setzung von C als einem Dritten streitet — da B das ist, was außer sich selbst nur A ist oder dies in sich hat.**) Man kann so mit der Annahme eines Vierten, eines Fünften usw. fortsetzen" und auf gleiche Weise die Betrachtung vollführen, bis zu der Grenze inklusive, die durch ens realissimum bezeichnet wird, außerhalb dessen fallend man sich kein Wesen denken kann.

Das eben Dargelegte ist gerade, was von Boström formal mit den terminis Ordnung, Harmonie, System bezeichnet wird, und was bei ihm ontologisch Organismus heißt. Daß derselbe Gedankengang sich unmittelbar in subjektive, noologische Gestalt umsetzen läßt, ist ohne weiteres klar nach dem Prinzip esse = percipi, einer Grundthese Böströms (percipi im weitesten Sinne des Wortes aufgefaßt und nicht wie bei Berkeley gleich „empfunden werden"). Nach diesem Prinzip werden nämlich Wesen oder ens und perceptum identifiziert, und andererseits gilt die Einheit von perceptio und perceptum. Als Ideen im göttlichen Bewußtsein müssen also die Wesen in eben derselben Weise unter einander zusammenhängen, was Boström auch so ausdrückt, daß von zwei Ideen immer die eine positiver Inhalt der anderen ist, und daß der positive Inhaltsüberschuß dieser anderen der ersten Idee nur als negative Bestimmung angehört. Das göttliche Bewußtsein ist selbst von allen Ideen oder Wesen nur positiv bestimmt (ens realissimum). Zur Veranschaulichung hiervon kann das Zahlensystem dienen, wenn man eine beliebige Zahl als oberste Grenze annimmt: jede niedrigere Zahl ist in jeder höheren positiv eingeschlossen, aber von der überschießenden Zahlenquantität der höheren nur negativ bestimmt; die angenommene höchste Zahl (dem göttlichen Bewußtsein entsprechend) enthält in sich positiv alle übrigen Zahlen, und die unterste Grenze stellt die Zahl Eins dar, welche (dem reinen Selbstbewußtsein entsprechend) positiv

**) Mir scheint hier ein offenbarer lapsus im Gedankengang Böströms vorzuliegen – das Zwingende des angeführten Grundes dürfte den Wenigsten einleuchten.

nur sich selbst enthält und den spezifischen Inhalt aller anderen Zahlen von sich ausschließt.

Daß die oben skizzierte schnurgerade Methode als Form der fertigen Wissenschaft nur sozusagen die Kehrseite ist vom eben dargelegten Zusammenhang des Ideensystems in sich, bzw. der Wesen oder Monaden mit einander, kann keinem Zweifel unterworfen sein. Boström zieht auch ohne Scheu die methodologischen Konsequenzen dieser Grundanschauung für den Zusammenhang der Begriffe unter einander, womit sich das Verhältnis der logischen Koordination in ein Verhältnis von logischer Subordination verwandeln muß. So heißt es in einem Brief an Nyblaeus folgendermaßen: „Teile ich z.B. die Linie in die gerade, die gebrochene und die krumme ein, so ist die gerade in der gebrochenen enthalten und diese wiederum in der krummen, welche nur eine in infinitum gebrochene Linie ist. In derselben Weise geht das ungleichseitige Dreieck in das gleichschenklige und dies in das gleichseitige ein. Usw. in jedwedem beliebigen Fall, wenn es schon nicht so leicht ist, das Verhältnis in spezielleren Fällen einzusehen. Im allgemeinen gilt, daß von zwei beliebigen rationalen Begriffen sicher der eine als positive Bestimmung dem anderen innewohnt. Und dasselbe gilt auch von allen empirischen Begriffen unter einander. Dies alles ist ebenso sicher, wie daß von zwei natürlichen Zahlen die kleinere notwendig in der größeren enthalten ist. Der Unterschied ist nur der, daß man dies Verhältnis hier leichter einsehen kann, als wenn es sich um qualitative Begriffe handelt, die schwerer sind zu analysieren und genügend zu durchschauen."

Als Parallele hierzu enthält derselbe Brief folgende Ausführungen in Bezug auf den konkreteren Zusammenhang der Ideen unter einander:

„Denkt man sich nun, daß die Idee des Weibes niedriger ist als die des Mannes, so ist die niedrigste Menschenidee natürlich weiblich und ebenso alle die folgenden bis zu der höchsten der Art. Aber die darauf folgende höhere ist männlich, und alle männlichen Ideen bilden gleichfalls eine Reihe von niederen und höheren bis zur höchsten unter ihnen. Damit ist dann die ganze Art von Menschen oder Menschenideen erschöpft, und die nächst höhere [Idee]*) wird dann ein Wesen von anderer und höherer Art. Etwas derartiges kann es sein, das dem zu Grunde liegt, was wir in unserer Welt Ehe nennen; und selbst von denen jener Art gilt gleicherweise, daß sie niedriger und höher sind in der Bedeutung, in der ich die Worte stets gebraucht habe, d.h. so, daß das niedrigere als positive Bestimmung in das höhere eingeht. Auf diese folgt eine andere Art von Ideen mit demselben Verhältnis zu einander wie die vorhergehenden usw. bis zur höchsten Idee und schließlich der Gottheit selbst. Solche ist die

*) Dies Wort in Klammern (so auch im nächsten Stück) zur Verdeutlichung; kommt im Original nicht vor.

allgemeine Form des eigentlichen und idealen Systems, und daher muß die Form in allen anderen Systemen wiederkehren, wenn auch in mehr oder minderem Grade, je nachdem sie als Systeme mehr oder minder vollendet sind oder umgekehrt."

„Daß demjenigen, der sich nur an das Sinnliche hält, all dieses absurd vorkommen wird, ist ganz natürlich. Aber man muß im Allgemeinen sehr vorsichtig damit sein, das Sinnliche als Instanz gegen das Rationelle zu verwenden. Das ist dasselbe, wie wenn man die Astronomie bestreiten wollte mit Hinweis auf das, was man ja mit seinen Augen deutlich sehen kann. Wenn man sich nur an das Sinnliche hält, wo z.B. die Menschen außer einander im Raume stehen, scheint es gewiß absurd, daß der eine Mensch den andern in sich enthalten soll, der nicht nur in einem andern Raum sondern möglicherweise auch in einer anderen Zeit ist — so daß ganze Jahrhunderte zwischen ihnen liegen können. Aber würde ich z.B. die Zahlen in den Raum neben oder in die Zeit nach einander setzen, sowie wir es mit den Ziffern tun, was den Raum betrifft, so wäre es ja ebenso absurd, daß die Zahl 10, wenn sie in einem anderen Raum ist als die Zahl 11, in dieser sein würde; und trotzdem wissen wir, daß es so ist, wenn wir es nicht sinnlich, sondern ideell oder geistig auffassen. Das Geistige ist nämlich weder in der Zeit noch im Raum, aber kann eben deswegen in mehreren Räumen gleichzeitig und in mehreren verschiedenen Zeiten auftreten und doch ein und dasselbe in ihnen allen sein. — So wie die Menschheit in Zeit und Raum hervortritt, kann es sein, daß die niedrigere Idee beim Anfang des Menschengeschlechts hervortritt und die nächst höhere gegen dessen Schluß oder auch etwa in der Mitte desselben. Dies kann von Ursachen abhängen, die wir noch nicht kennen und möglicherweise niemals kennen lernen werden, da dazu wahrscheinlich erforderlich sein würde, daß wir das System der Ideen weit vollkommener durchschauen könnten, als wir das nach unserem Maße jetzt tun können. — Absurd scheint es sicherlich auch, daß mehr als ein Mann und ein Weib in dieselbe Ehe eintreten sollen, und daß sogar alle Ehen und alle Männer und Weiber in eine höchste [Ehe] eingehen können. So ist es nämlich, wenn man sie in der Zeit betrachtet: dann sind die besonderen Ehen außer einander im Raum und nach einander in der Zeit, und es ist natürlich, daß sie sich dann nicht als in einander eingehend, sondern im Gegenteil just als einander von einander ausschließend zeigen. Auch müssen der Mann und das Weib, die sich dann als in eine gewisse Ehe eingehend zeigen, außer stande scheinen, in diese Ehe sowohl wie in eine andere oder in mehrere andere Ehen einzugehen. Aber all dergleichen trifft doch nur ein, wenn und so lange man sie nur oder wenigstens überwiegend als sinnliche Wesen oder Erscheinungen auffaßt. Werden sie nur geistig aufgefaßt, so kann und muß das Verhältnis anders sein. Wie

würde z.B. von zwei Menschenideen die eine für vollkommener als die andere gehalten werden können, wenn sie nicht zu allererst alles das wäre, was diese ist, und außerdem auch noch etwas mehr?"

Zu diesen Ausführungen muß ich aus dem Gesichtspunkte immanenter Kritik unten zurückkommen. Hier will ich zunächst ein paar Grundthesen Bostroms, welche in den obigen Gedankengang (vor den Zitaten!) eingeflochten waren, für sich herausheben, die erste die von der Identität des Lebens und des Selbstbewußtseins. Gemäß seiner Forderung, immer von der Erfahrung auszugehen, hat Boström diese These so begründet, daß er hervorhebt, wie das Leben und das Selbstbewußtsein sich immer und überall in demselben Grade von Vollkommenheit, bzw. Unvollkommenheit darstellen, wodurch der Gedanke notwendig gemacht werde, daß sie an sich dasselbe sind, wofür Leben der ontologische, Selbstbewußtsein der noologische Ausdruck sei. Selbstbewußtsein ist ja unzweifelhaft Leben; und wo Leben ohne Selbstbewußtsein vorhanden zu sein scheint, ist die Erklärung zulässig, daß es sich um eine niedrigere Form des Lebens handle, wo sich das Selbstbewußtsein nur in dunklen Funktionen betätigt. Ausdrücklich hebt Boström hervor, daß die Bewegung oder Veränderung kein wesentliches Merkmal des Lebens sei, sondern immer das Vorhandensein einer Unvollkommenheit des Lebens bedeute. Nur die Selbständigkeit der Bewegung sei in ihr ein Ausdruck des Lebens; Selbständigkeit gehöre aber nur dem Selbstbewußtsein, weil nur dieses ein eigentliches Selbst besitze. Im endlichen Leben oder Selbstbewußtsein könne die Bewegung, die Veränderung zwar als eine Bedingung für das Erlangen der höchstmöglichen Aktualität dieses Lebens oder Selbstbewußtseins gelten. Jedoch auch dem endlichen Leben oder Bewußtsein sei die Veränderung nicht unter allen Umständen wesentlich. Hat die Entwicklung desselben sein mögliches Maß, sein Ziel erreicht, so ist nichts mehr da zu verwirklichen, und die Bewegung fällt als weitere Form dieses Lebens fort. Das betreffende Wesen hat dann die ewige Seligkeit erlangt, weil, wenn alle wesentlichen Anlagen aktualisiert sind und nichts mehr zu verwirklichen da ist, sich auch keine Bedürfnisse mehr geltend machen können.

„Das mit dem Leben identische Selbstbewußtsein darf keinem Substrat, keiner Substanz als inhärent gedacht werden, es ist selber das absolut Erste (Einfachste) und Substantielle in Allem" — auch für diese zweite mit der vorhergehenden unmittelbar zusammenhängende Grundthese Bostroms sucht dieser eine Stütze in der Erfahrung, nämlich in der geschichtlichen Erfahrung, in der Erfahrung, welche die Philosophie in ihrer eignen Geschichte hat. Alle Versuche, das Substrat oder die Substanz zu bezeichnen, blieben in Relativitäten stecken, in etwas was nicht als „an sich" gelten kann — nur mit dem Leben oder Selbstbewußtsein ist das nicht der Fall, dies läßt sich als „an sich", als absolut denken. Woraus sich dann die

Konsequenz ergibt, daß wenn etwas da ist, was in seiner unmittelbaren Gegebenheit kein Leben oder Selbstbewußtsein zeigt, es als Erscheinung vom Leben oder Selbstbewußtsein aufgefaßt werden muß, ein Resultat, mit dem man schon den Gedankengang verfolgt, den wir oben skizziert haben, daß alles an sich Leben und Selbstbewußtsein ist, daß aber einer endlichen Monade mit entsprechend unvollkommener Perzeptionsfähigkeit die Wirklichkeit sich nicht ohne weiteres so zeigen kann, wie sie (an sich) ist usw.

Erläutert man ferner mit Boström den Begriff percipere dahin, daß es „Selbstbewußtsein in einer bestimmten Weise sein" heißt, „so daß eine Anwort an und für sich möglich ist auf die Fragen, *wie* und *wovon* es Selbstbewußtsein ist," so ergibt sich als Konsequenz auch eine andere Grundthese Boströms, nämlich die Gleichung esse = percipi, bei deren Auslegung man, wie oben schon angedeutet wurde, das percipi ganz generell fassen und vor allem vermeiden muß, es in der engen Bedeutung Berkeleys von „empfunden werden" aufzufassen. Außerdem muß man genau darauf acht geben, daß esse und percipi gleich bestimmt werden in Bezug auf Form, Inhalt und Subjekt: ein Aufgefaßtwerden in der Einbildung z.B. kann ja kein Sein für die Sinne bedeuten usw. Substanzielles Sein, An-sich-Sein heißt dann „Sein für Gott", „Perzipiert werden von Gott" oder „Idee in Gott sein"; phänomenelles Sein dagegen heißt: für eine endliche Monade da sein, von einer solchen perzipiert werden, und zwar in einer Form, welche von der Endlichkeit derselben abhängt und nicht als Ausdruck von Gottes unmittelbarem Auffassen vorkommen kann. Bei der Auslegung muß ferner im Gedächtnis behalten werden, daß nach Boström alle Monaden alles perzipieren, wenn auch eventuell nur dunkel, unbewußt.

Auch bei seiner Betrachtung des göttlichen Wesens sucht Boström den Ausgangspunkt der Erfahrung festzuhalten. Diese Betrachtung hat ihren Mittelpunkt in der Lehre von den sog. logischen Attributen Gottes, d.h. den wesentlichen Eigenschaften, welche ihm zukommen, wenn man ihn in seinem An-sich- und Für-sich-Sein aufzufassen sucht. Daran schließt sich die Betrachtung vom Inhalt des göttlichen Bewußtseins, von den Ideen, welche Betrachtung wir schon antizipiert haben, sowie die Lehre von den metaphysischen Attributen Gottes oder den wesentlichen Eigenschaften, welche ihm im endlichen Bewußtsein wegen des Verhältnisses dieses endlichen Bewußtseins zu ihm zukommen. Kehren wir zur Frage von den logischen Attributen zurück.

Diese lassen sich nach Boström in formale und materiale, die letzteren wiederum in ontologische und noologische unterscheiden. Die formalen Attribute drücken das wie, die materialen das was des göttlichen Wesens aus; und bei der letzteren Frage bezeichnen die ontologischen Attribute, was Gott ist, wenn man ihn nur als Realität auffaßt und von seinem Bewußtsein absieht, die noologischen dagegen gerade, was er als Bewußt-

sein oder Person ist. Der Unterschied zwischen diesen verschiedenen Arten von logischen Attributen bedeutet also zunächst einen Unterschied in der Vollständigkeit unserer menschlichen Auffassung von seinem „An sich". Die formalen Attribute sind: α) äußere Unendlichkeit oder Absolutheit, d.h. 1. Selbständigkeit, Unabhängigkeit, Aseität; 2. Vollkommenheit, Vollendung, Selbstgenügsamkeit – β) innere Unendlichkeit oder Systemhaftigkeit, d.h. 1. Einheit in Vielheit oder Harmonie und Einstimmigkeit; 2. Einheit in Allheit oder absolute Einheit in Vielheit, unendliche Harmonie und Einstimmigkeit. Die ontologischen (realen) Attribute sind: α) absolute Unsinnlichkeit, d.h. 1. Geistigkeit, Immaterialität, Unräumlichkeit; 2. Ewigkeit Unveränderlichkeit, Unzeitlichkeit – β) Organischheit oder reale Systemhaftigkeit, d.h. 1. Macht oder Einheit in Vielheit von Wesenheit (Kraft); 2. Allmacht oder Einheit in Allheit von Wesenheit. Die noologischen (idealen) Attribute sind: α) absolute Vernünftigkeit, d.h. 1 Selbstbewußtheit; 2. Allselbstbewußtheit – β) absolute Persönlichkeit oder ideale Systemhaftigkeit, d.h. 1. Wissen (Wissenschaft); 2. Allwissen. Wie man sieht, ist der systematische Aufbau der Attribute so streng durchgeführt, daß die vier Attribute der ersten Gruppe in den beiden anderen Gruppen wiederkehren und zwar in entsprechender Untergliederung (je zwei und zwei), so daß das erste, zweite, dritte und vierte Attribut der ersten Gruppe auch das erste, zweite, dritte und vierte der beiden anderen Gruppen ist, nur mit der entsprechenden ontologischen, bezw. noologischen Charakterisierung.

Daß die hier angegebenen sog. logischen Attribute Gottes nach der Absicht Boströms sich vom Ausgangspunkte der Erfahrung aufzeigen lassen sollen, wird klar, wenn man beachtet, daß Boström auch den endlichen Vernunftwesen dieselben Attribute zuschreibt, nur mit denjenigen Einschränkungen, welche gerade von ihrer Endlichkeit abhängen. Mit anderen Worten, wir Menschen können einen Begriff von den wesentlichen Eigenschaften Gottes nur dann gewinnen, wenn wir uns unsere eigene Vernunft verdeutlichen und mit Ausgangspunkt im unmittelbar Gegebenen festzustellen suchen, was einerseits die Vollkommenheit, andererseits die Unvollkommenheit derselben ausmacht. Dies läßt sich ohne genauen Vergleich des in seiner unmittelbaren Gegebenheit Dinglichen bzw. Persönlichen nicht ausführen; und so ist eine allseitige, kritische Betrachtung der Erfahrung nötig, um zum erstrebten Ziel zu gelangen. Die positiven Hinweise auf die Art des Absoluten müssen dann in dem gesucht werden, was sich uns als etwas quasi-Absolutes gibt, Wissenschaft, sittlich-religiöser Charakter und Kunst. Daß sich in diesen die höchste erfahrungsgemäße Selbständigkeit, Selbstgenügsamkeit, systematische Geschlossenheit in sich, etwas Geistiges, Ewiges und unser höchstes Leben präsentiert, und daß sie sich als Funktionen unseres Selbstbewußtseins auffassen lassen, welche dessen höchste Aktualität und dessen persönliche in sich geschlossene Uni-

versalität darstellen, das bezeugt, auf welchem Wege Boström die logischen Gottesattribute gesucht hat. Andererseits sind auch menschliche Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit, Recht und Religion so offenbar zugleich Ausdruck der menschlichen Endlichkeit, daß es sich verbietet, in ihnen eine unmittelbare Form des Lebens Gottes zu sehen. So steht der menschlichen Wissenschaft als System klarer, aktueller, aber abstrakter Begriffe das inhaltreiche Dunkle, Potentielle gegenüber. Als wirklich absolut läßt sich dann bloß fassen, was allen nur denkbaren Inhalt in sich auf einmal aktuell und klar hat, was Klarheit ohne Abstraktheit und allseitigen Reichtum des Inhalts ohne Dunkelheit besitzt. Eine ähnliche Betrachtung läßt sich ohne Schwierigkeit für alles durchführen, was das Höchste des menschlichen Lebens darstellt, dennoch aber den Charakter des Endlichen nicht abstreifen kann.

Ist man dem Gedankengang Bostroms bis zu diesem Punkte gefolgt, ergibt sich seine Lehre von den metaphysischen Attributen Gottes als eine Selbstverständlichkeit. Gott so aufgefaßt muß der (reale) Grund aller endlich-vernünftigen Wesen und des von ihnen Prinzipiierten sein — dies das allgemeine metaphysische Attribut — und zwar sowohl für das Dasein in Entstehen und Bestehen als für die Entwicklung in Fortgang und Vollendung aller endlich-vernünftigen Wesen. Daraus folgen die spezielleren Attribute Ursache und Ursubstanz (zusammenfassend: Urwesen oder Urrealität); höchstes Gesetz und höchstes Gut (zusammenfassend: höchste Religion) — dies real; ideal heißen dieselben Attribute Schöpfer und Erhalter (zusammenfassend: Urpersönlichkeit oder Urintelligenz); Vorsehung und Seligmacher (zusammenfassend: höchster Regent oder Monarch). Hier ist immer im Auge zu behalten, daß das Verhältnis Gottes zur Erscheinungswelt nur mittelbar ist, durch die Ideen, die Gott von den endlichen Persönlichkeiten hat, vermittelt, daß also Gottes Schöpfung, Vorsehung und Seligmachen nicht in die Zeit fällt, sondern ewig und von Ewigkeit ist, nämlich durch die ewigen Ideen Gottes als den unmittelbaren Grund, Gesetz und Zweck der endlichen Persönlichkeiten und damit auch Grund ihres ganzen Kosmos.

Dies also die Grundzüge vom Persönlichkeitsidealismus Boströms, die sich nach verschiedenen Seiten vervollständigen ließen, z.B. durch eine Skizzierung seiner Lehre von der Persönlichkeit des Staates oder allgemeiner der Gesellschaft, wobei zu beachten wäre, daß Boström, wie er für jedes menschliche Individuum eine ewige Idee in Gott annimmt, es ebenso für jeden in der Erfahrung gegebenen Staat tut, bzw. für jede empirische Gesellschaft (in seiner Bedeutung des Wortes „Gesellschaft" als auf naturgegebener Basis ruhendes konstantes Zusammenwirken von Persönlichkeiten für gemeinsame wesentliche, d.h. vernünftige Zwecke, welche ohne solches Zusammenwirken nicht verwirklicht werden können). Aus dieser Annahme

von Ideen der „Gesellschaften" folgt die Persönlichkeit jedes Staates, jeder Gesellschaft überhaupt nach den Grundsätzen der Ideenlehre Boströms, so wie wir sie oben skizziert haben. Ohne die Ideenlehre selbst neu zu gestalten oder eine solche Neugestaltung einzubeziehen, könnte man aber in Frage stellen, ob die Staaten oder überhaupt die Gesellschaften wirklich göttliche Ideen seien. So hat der größte von den Schülern Boströms, sein Nachfolger im Professoramt zu Upsala, C. Y. Sahlin, hervorgehoben, wie sich die Gesellschaften der empirischen Analyse unmittelbar als formale Einheiten und Ganzheiten darstellen. Diese setzen zwar zu allerletzt eine reale persönliche Einheit voraus, aber nichts in der Erfahrung gegebenes zwinge hier eine andere solche Einheit vorauszusetzen, als die Gottheit, während Boström für jede einzelne Gesellschaft eine entsprechende reale Einheit in einer göttlichen Idee verlangt. Insofern bedeute diese Forderung Boströms ein Hineinversetzen von formalen Ganzheiten in die Welt der Wesen (mundus noumenon in Kantscher Terminologie), d.h. einen mit seiner eigentlichen Persönlichkeitsauffassung unvereinbaren Rest von Empirismus.

Haben wir so an einem Punkt den Faden immanenter Kritik aufgegriffen, können wir denselben auch an anderen Punkten verfolgen, und zwar an Punkten, welche eventuell zu einer Neugestaltung der Ideenlehre führen müßten. So hat ein anderer Schüler Boströms (ein indirekter Schüler), P. J. H. Leander in Lund, den Zusammenhang der Ideen ins Auge gefaßt und richtig eingesehen, daß so, wie Boström diesen Zusammenhang darstellt (wenn von zwei Ideen immer die eine positive Bestimmung und also Moment der anderen ist), es unerklärt bleiben muß, wie eine im System niedrigere Idee als Subjekt die höheren Ideen überhaupt auffassen könne, da ja, was der höheren Idee spezifisch gehört, von der niederen ausgeschlossen ist. Einen in seinen vollen Konsequenzen wohl vom Urheber nicht durchschauten Gedanken Nyblaeus' aufgreifend und dabei eigentlich auch gewisse Tendenzen bei Boström selbst verfolgend, sucht Leander zu zeigen, wie im göttlichen Bewußtsein weder die Einheit (das reine Selbstbewußtsein) noch das Ganze (Gott selbst als Person) als Ideen gelten können, denn die Ideen seien Momente des Ganzen, die Vielheit des Ganzen und als solche weder der Einheit noch dem Ganzen zu koordinieren, wie man doch in gewisser Art tut, wenn man dieselben als Ideen auffaßt.*) Ohne sonst den reziproken Zusammenhang der Ideen anders zu denken — auch ihm ist von zwei Ideen immer die eine Moment der anderen — sucht

*) Man vergleiche das Zitat oben S. 298, wo Boström ausdrücklich zwischen der höchsten Idee und der Gottheit unterscheidet. Wie Nyblaeus hervorhebt, hat Boström noch in seiner Professordissertation aber später nicht mehr ausdrücklich das reine Selbstbewußtsein als ein besonderes und zwar das niedrigste Wesen im System der Wesen erwähnt. Anderseits verlangen seine Ausführungen im Anschluß an das Symbol des Zahlensystems gerade dies und eine gewisse Koordination (sowohl die Eins als die angenommene höchste Zahl bleiben ja doch Zahlen).

Leander die berührte Schwierigkeit so zu bewältigen, daß er hervorhebt, wie die Einheit jedem Moment angehöre, aber andererseits sei die Einheit zugleich das Ganze und enthalte in sich sämtliche Momente; insofern seien durch die Einheit jedem Moment alle anderen immanent, und jedes Moment, jede Idee könne also als Subjekt alle anderen auffassen. Wie man sieht, gestaltet sich für Leander der Zusammenhang der Ideen komplizierter: keine Idee ist einer anderen unmittelbar sondern nur durch die Einheit immanent.

Es dürfte vielleicht von einigem Interesse sein, den eben erwähnten Unterschied dadurch zu veranschaulichen, daß man klarlegt, wie an denselben das christologische Problem angeknüpft worden ist. Die ursprüngliche Fassung der Ideenlehre bei Boström macht in der Tat zwei verschiedene Formen für den Anschluß dieses Problems möglich. Die eine dieser Formen liegt bei Boström selbst vor, die andere bei seinem getreuen Schüler G. J. Keijser in Stockholm, zusammen mit H. Edfeldt in Upsala, der die beiden ersten Teile von Boströms Schriften herausgegeben hatte, Herausgeber des dritten Teiles dieser Schriften und außerdem Herausgeber einer noch nicht abgeschlossenen Ausgabe von Boströms religionsphilosophischen Vorlesungen.

Erinnern wir uns aus dem Vorhergehenden, wie die Idee durch ihre Stellung als Moment im System des Ganzen, wenn sie zugleich als Subjekt aufzufassen ist, eine dieser Stellung entsprechende unvollkommene Perzeptionsfähigkeit haben muß, wodurch ihr eine Erscheinungswelt entsteht, so können wir auch verstehen, wie Boström die christologische Frage an das metaphysische Attribut „Schöpfer" anknüpfen kann. Nachdem er gegen verschiedene mögliche Mißauffassungen dieses Worts geeifert hat, z.B. daß Gott die Ideen geschaffen haben sollte oder als Schöpfer in unmittelbarem Verhältnis zu den Erscheinungen stände oder als solcher Zwecke hätte und an und für sich wollend und tätig wäre, fährt er in folgender Weise fort: „Mit Vermeiden dieser und ähnlicher Vorstellungen kann man sich auch in der Philosophie gewisser bildlicher Ausdrucksweisen bedienen, die sonst eigentlich der positiven Theologie angehören. Man kann nämlich auch da sagen, daß die Ideen als solche Gottes von Ewigkeit geborene Söhne oder Kinder sind, was dann eigentlich die Bedeutung hat, daß sie in ihrem Verhältnis zu ihm seine Folgen im Begriffe sind oder sein ewiges Sein für ihr eigenes voraussetzen, aber daß sie trotzdem nicht seine Geschöpfe oder Erzeugnisse in der Zeit sind, sondern ebenso wie er selbst ewige, selbständige und persönliche Wesen. Der Ausdruck ist von einem analogen Verhältnisse innerhalb des Zeitlichen genommen, wo allerdings der Sohn eines Menschen seinen Vater für sein Dasein in der Zeit voraussetzt, aber doch nicht nur ein Werk oder eine Schöpfung von ihm, sondern im Gegenteil ein ebenso selbständiges und persönliches Wesen ist wie der Vater. Gleichfalls

kann man sagen, daß durch den Sohn in erwähnter Bedeutung oder vielmehr durch die Söhne, unter Voraussetzung des Vaters und seines ewigen Inhaltes, alles das geschaffen ist, was geschaffen ist oder in Zeit und Raum Gestalt und Form angenommen hat; denn z.B. die sinnliche Welt, die in und für uns ist (als Ganzes auf ewige, zeitlose Weise), zeigt sich, wenn sie in der Zeit aufgefaßt wird, von Beginn an chaotisch und formlos, aber später zu Ordnung und Form übergehend, sowie schließlich auch wieder zum Chaos und zur Formlosigkeit zurückkehrend. — Endlich kann man auch sagen, daß in der Vollendung der Zeit, in einem gewissen Zeitmoment, sich der menschliche Geist selber (aktuell) in seiner geschaffenen Welt begreift und sich dort in der körperlichen Gestalt entwickelt, die seine gegenwärtige sinnliche Form ausmacht. Und der Zweck, den er da zu erfüllen hat, ist zunächst der, für seine eigene und aller anderen vollkommenere Entwicklung zu wirken, im letzten Grunde aber der, sich für seine eigene und aller anderen ewige Seligkeit zu betätigen, wohin alle Wirksamkeit oder Entwicklung eigentlich zielt."

Trotz aller Hochschätzung des Christentums, das ihm doch die höchste gegebene Religion ist, sieht man hier klar, daß Boström selbst nicht die Absicht hat, Christus im System der Ideen einen vor allen ausgezeichneten metaphysischen Ort zuzuerkennen. Christus ist nur einer von den Söhnen Gottes, eine von den Ideen, wenn ihm auch in der geschichtlichen Wirklichkeit zugefallen ist, die Saat der höchsten Religion zu säen. Anders faßt Keijser das christologische Problem an: er sieht zu, ob die Ideenlehre Boströms die allgemeine Möglichkeit besitzt, Christus eine bestimmte Idee, welche gerade einen dem Gewicht der geschichtlichen Erscheinung entsprechenden metaphysischen Ort hätte, zuzuweisen. Und in der Tat, es gibt einen solchen, von den Ideen der menschlichen Individuen die höchste, woran sich unmittelbar die Reihe der Ideen der Gesellschaften schließt. Auch Leander scheint eine ähnliche Tendenz wie Keijser zu verfolgen, wenn ich sonst gewisse Andeutungen seiner von mir herausgegebenen posthumen Schrift zur Ideenlehre richtig verstehe. Ihm scheint Christus mit der höchsten Idee überhaupt zusammenzufallen, mit der Idee, deren positive Bestimmungen alle anderen Ideen sind, die aber dennoch Idee, also Moment, nicht Gott als das absolut Ganze ist. Allerdings würde eine solche Auffassung des christologischen Problems unbedingt die Konsequenz verlangen, daß Leander die Kritik Sahlins von den Gesellschaften als Ideen Gottes billigt, weil sonst diese Ideen über der Christus-Idee stehen müßten, so wie Keijser sich das Verhältnis zurechtlegt.

Es erübrigt aber noch zu sehen, ob nicht eine immanente Kritik in der Ideenlehre Boströms noch tiefer graben kann, was mir allerdings der Fall zu sein scheint. Leanders Ausführungen wollten gewissen Schwierigkeiten aus dem Wege gehen, die der Boströmschen Ideenlehre anhafteten

durch das erwähnte Verhältnis, daß von zwei Ideen immer die eine positiver Inhalt der anderen sei. Schiebt man wie er die Einheit (das reine Selbstbewußtsein) zwischen alle Ideen, so daß eine Idee jedwede andere Idee zwar enthält, aber nur dadurch, daß sie die Einheit enthält, die zugleich das Ganze ist und als solche alle Ideen in sich faßt, so muß man um so energischer die Frage stellen, in welcher Weise dann die Einheit alle Ideen in sich faßt. Da hat nun Leander ohne weiteres das eben erwähnte Verhältnis beibehalten, trotzdem daß die Stringenz des Boström-schen Beweises mindestens höchst zweifelhaft ist und zu einer ernsten Kritik unmittelbar herausfordert.

Vergegenwärtigen wir uns wieder den oben angeführten Beweis Boströms für gerade so einen Zusammenhang der Ideen, der im Zahlensystem sein anschauliches Bild fand. Für das Verhältnis zweier Wesen suchte Boström ein fundamentum relationis und fand dies in dem einen der beiden Wesen, vorausgesetzt daß von ihnen das eine absolut einfach (das reine Selbstbewußtsein) wäre, in welchem Falle es auch das fundamentum relationis abgäbe. Denkt man sich nun außer diesen zwei Wesen noch andere, so müßte zwar dasselbe gelten von ihrem Verhältnis zum absolut einfachen. Aber sämtliche Wesen außer diesem sind nicht einfach, enthalten mindestens eine Zweiheit. Für ihr Verhältnis zu einander ist dann die selbstklare Voraussetzung, daß das Einfache ihnen allen gehört, das Gemeinsame ist (daß sie alle innerhalb des Lebens = des Selbstbewußtseins fallen und Formen von diesem sind). Mehr als etwas Gemeinsames überhaupt (das Einfache) wurde von Anfang an zur Möglichkeit des Verhältnisses nicht verlangt und konnte nicht verlangt werden. Dann ist aber nicht nur die von Boström verlangte Form des einseitigen Eingehens der Wesen in einander denkbar, sondern man kann sich im Allgemeinen ebenso wohl denken, daß alle oder wenigstens einige von den nicht einfachen Wesen sich so von einander unterscheiden, daß, was ihren Unterschied vom Einfachen ausmacht, auch ihren Unterschied von einander ausmachen könnte. Insofern würde eine gewisse Koordination statt eines Verhältnisses, das eben Subordination heißen sollte, vorhanden sein. Die methodologischen Konsequenzen hiervon brauche ich wohl nicht hervorzuheben.

Klar ist unter allen Umständen, daß die zwar nur einmal (in der Professordissertation) gemachte und später nicht ausdrücklich anerkannte Voraussetzung Boströms in ihren Konsequenzen die Einsicht geben muß, daß gerade die von Boström geforderte Form des einseitigen Eingehens der Wesen in einander jeder wirklichen Begründung entbehrt, und daß wohl das Symbol der arithmetischen Zahlenreihe Boström darüber getäuscht hat. Offenbar kann weder Koordination noch Subordination der menschlichen Begriffe den adäquaten Hinweis geben, wie das Verhältnis der Wesen, der Ideen gedacht werden muß. Vielleicht kommt man dem von

Boström eigentlich beabsichtigten näher, wenn man, wie Leander vorgeschlagen hat, seine Aufmerksamkeit den von Sahlin nach Schleiermachers Vorbild näher studierten Grundformen der teleologischen Wirksamkeit zuwendet, Grundformen, die sich zugleich als Grundformen der Funktion und Grundformen des Vermögens darstellen. So läßt sich ja nach Schleiermacher wie nach Boström und Sahlin die sittliche Wirksamkeit und zugleich Wirklichkeit allseitig betrachten aus den Gesichtspunkten des Grundes, des Gesetzes und des Zweckes. Betrachtet man aus diesen den sittlichen Willen als Vermögen, so enthält die Sittlichkeit nichts als den sittlichen Charakter („den Weisen"), das Sittengesetz und das höchste sittliche Gut. Dieselbe Betrachtungsweise, auf die sittliche Willensfunktion gerichtet, erschöpft diese als Tugend, Pflicht und sittliches Werk (opus morale). So wie hier in jeder Grundform das Ganze der Sittlichkeit vorhanden ist, nur aus dem entsprechenden Gesichtspunkt betrachtet, und wie diese Grundformen einander nicht als ihr eigenes enthalten, aber auch für eine vollständige Betrachtung sich nicht entbehren können, weil jede eine spezifische Seite des Ganzen ausdrückt, liegt etwas vor, was an die Koordination erinnert, aber ohne deren Gegensatz und Ausschließung, und zugleich an die Einstimmigkeit der Subordination ohne die darin zurücktretende Selbständigkeit der Glieder. Hier hätte man wohl das, was dem Verhältnis der Ideen unter einander nach den Intentionen Boströms am nächsten kommt. Von solchen Grundformen nun hat Leander die Auffassung, daß sie einander gerade in der einseitigen Weise bestimmen, wie Boström von den Ideen annahm, hat aber für diese Ansicht keinen Beweis vorgebracht. Um uns an das gegebene Beispiel zu halten, so kann ja von den drei Grundformen der sittlichen Willensfunktion in Wirklichkeit keine ohne die beiden anderen existieren, aber wenn ich eine von diesen Grundformen rein für sich denke, kann ich in keinem Fall die anderen durch bloße Analyse der ersten gewinnen; und das müßte doch nach Leander der Fall sein und zwar so, daß man aus dem Begriff des sittlichen Werkes (als totaler Einheit) die beiden anderen gewinnen sollte und aus dem der Tugend (als realer Einheit) den der Pflicht (als formaler Einheit), aber nicht umgekehrt. Eine genauere Untersuchung würde unzweifelhaft feststellen, daß wie gesagt jede Grundform etwas für sich Spezifisches enthält. Wenn nun das Ganze das Spezifische seiner Grundformen enthalten muß und das Ganze in jeder Grundform da ist, aber in verschiedener Weise, so mag man zwar in jeder Grundform, so wie sie wirklich vorliegt, die beiden anderen entdecken können, aber doch nur unter der nota der betreffenden Grundform, was gerade die reziproke Selbständigkeit dieser unter einander bezeugt. Schlösse, in der von Leander verlangten Weise, eine Grundform eine andere, bzw. die anderen in sich, dann wäre diese konforme Reziprozität derselben unter einander nicht erklärlich.

Mit dem Gesichtspunkte der Grundformen würde man also, meiner Meinung nach, unmöglich das arithmetische Zahlensystem als Symbol für das Verhältnis der Ideen unter einander behalten können. Andere Symbole als eben solche Grundformen der Sittlichkeit, des reinen Denkens usw. könnte man nicht zur Veranschaulichung benutzen. Und doch blieben solche Grundformen eben nur Symbole, denn das Zergliedern eines Ganzen nach der Analogie von Grundformen ist eo ipso ein Ausdruck von der Endlichkeit des Auffassenden. Wie das Absolute selbst seine Ideen auffaßt, können die Grundformen nicht ausdrücken, nur das Höchste, wozu *wir* Menschen kommen, wenn wir versuchen uns zu verdeutlichen, wie wir das „An-sich" Gottes und der Ideen zu denken haben. Der Unterschied zwischen den Ideen wird dann wohl eine ähnliche Bedeutung haben wie der Unterschied der logischen Attribute. Kehren wir für einen Augenblick zu diesen zurück, wobei ich mich wohl auf eigene frühere Ausführungen (in der oben erwähnten Untersuchung über die ältesten Schriften Boströms) berufen darf.

Das Prinzip für das Auffinden dieser Attribute ist nach Boström eine Analyse von der essentia des Absoluten oder von der Vernunft selbst. Der Unterschied zwischen ihnen ist auch nur ein Unterschied in der Vollständigkeit der Auffassung: „ein nur subjektiver — in und für unsere Auffassung." Die Lehre von den Attributen zeigt also, „wie *wir* das Absolute betrachten, in jedem Attribut zwar mehr oder minder vollständig, aber so, daß keins von ihnen falsch ist, sondern jedes ein notwendiger Gesichtspunkt bei unsrer Auffassung des Absoluten." Der *Unterschied* zwischen den Attributen mag dann nur subsektiv sein, ohne daß wir deshalb die *Attribute* selbst für bloße „subjektive Vorstellungsweisen bei uns" halten können: „eine Abstraktion ist nicht nichts, obgleich sie sich als Abstraktion nirgend anders befindet als in unserm Bewußtsein."

Was Boström so expressis verbis von den Vernunftattributen und deren gegenseitigem Zusammenhang hervorgehoben hat, scheint allerdings auch für die Ideen und deren Zusammenhang gewisse Konsequenzen nahe zu legen. Wird von Boström dieser letztere Zusammenhang unter dem Gesichtspunkte einer Determination des Selbstbewußtseins gedacht, die erst mit der Allpersönlichkeit als seiner eigenen Idee (so wenigstens in seiner früheren Darstellung) oder ontologisch im ens realissimum vollendet ist, wird in dieses als das Ganze ein Unterschied eingeführt, der nicht aus dem Gesichtspunkte des Ganzen gegeben ist. Da ja jede Idee die Vernunft selber sein soll in einem gewissen Moment oder einer gewissen Bestimmung, ist hiermit auch ein Unterschied in der Vollständigkeit der Betrachtung der Vernunft gegeben, welcher Unterschied zunächst der endlichen Auffassung angehört. Als Moment in der Gottheit besitzt daher, wie Boström ausdrücklich hervorhebt, jede Idee denselben Charakter der Vollkommenheit, ja der Unendlichkeit wie Gott selber, überhaupt dieselben Attribute. Werden die

Ideen wiederum mit einander oder mit Gott verglichen, und wird dabei ein Unterschied zwischen ihnen festgestellt, so ist eo ipso der Gesichtspunkt der endlichen Auffassung eingenommen: ein uneingeschränktes Auffassen macht keine Vergleiche, denn solche sind nur eine Art, etwas unvollkommen und also mit Einschränkung aufgefaßtes zu verdeutlichen. In ähnlicher Weise, wie hier ausgeführt wurde, müssen aber offenbar ähnliche Gründe veranlassen, daß auch dem Unterschied der Ideen, der nach der Analogie der Grundformen gedacht wird, die Endlichkeit der Auffassung wesentlich bleibt.

In dieselbe Richtung, wie hier eben dargelegt wurde, weist, um mich noch einmal auf meine älteren Ausführungen zu berufen, folgende Erklärung Bostroms über den Beweis dafür, daß Ideen den Inhalt der absoluten Vernunft ausmachen. „Daß nun dies (n. b. die Ideen) der Inhalt der absoluten Vernunft ist, die alles umfaßt oder unendlich ist, folgt auf gleiche Weise, wie wir gezeigt haben, daß die absolute Vernunft existiert, nicht durch Deduktion oder Darlegung von irgend einer Genesis der Ideen, denn all dergleichen beruht auf der Illusion, das erste in unserm Erkenntnisprozeß mit dem an und für sich ersten zu verwechseln — welch letzteres als solches alles zu seinem klaren Inhalt haben muß." Wie meint da Boström gezeigt zu haben, daß die absolute Vernunft existiert? Ganz einfach durch eine Verdeutlichung der menschlichen Vernunft selbst. „Wir haben unmittelbares Bewußtsein der Gottheit nur dadurch, daß wir uns einen Begriff von unserer eigenen Vernunft als einer begrenzten machen, denn sie ist gerade die unendliche Vernunft mit einer Negation", oder wie es an anderer Stelle argumentiert wird: unvollkommene Auffassungen setzen vollkommene voraus und diese ein vollkommen auffassendes Wesen, wie die unvollkommenen Auffassungen ein unvollkommen auffassendes Wesen.

Alle Verdeutlichung geschieht indessen durch Analyse und Abstraktion. Auf diesem Wege gelangt also der Mensch zur Einsicht, daß die Ideen der Inhalt der absoluten Vernunft sind; und auf demselben Wege muß er die Einsicht in den Zusammenhang der Ideen gewinnen. Was er so auf diesem Wege verdeutlicht, sind zunächst die Ideen als sein eigenes Bewußtsein bestimmend. Und wenn er zu der Frage zurückgeht, wie der Zusammenhang der Ideen innerhalb des absoluten Auffassens von ihm gedacht werden soll, muß er versuchen — natürlich via abstractionis — die Unvollkommenheit, die seinem endlichen menschlichen Auffassen angehört, zu entfernen oder wegzudenken. Solche Unvollkommenheit kennzeichnet sowohl den Gesichtspunkt fortschreitender Determination, mag sein ohne wirkliche Umfangsbegrenzung, als auch den Gesichtspunkt der Grundformen. Der Mensch muß sich also via abstractionis auch diese Verhältnisse von dem göttlichen Auffassen hinwegdenken. Streng genommen kommt man bei einem derartigen Bemühen nicht über das allgemeine hinaus, daß alle

Wirklichkeit Idee und positiver Inhalt bei Gott sein muß auf eine Weise, die keine Einschränkung von dessen Auffassen enthält. Diesen Zusammenhang in concreto und doch vollkommen zu erfassen, ist nur Gott selber vorbehalten; des Menschen begriffsmäßige Auffassung bleibt als abstrakt nie ohne dieser Abstraktheit Wiederspiegelung im Aufgefaßten, wie hier die Determinationsansicht — um uns zunächst an diese zu halten — bezeugt, da sie ja von dem Gesichtspunkte des Determinierten Negativität einschließt, und man sich alle Negativität erst bei dem Determinierenden verschwunden denken kann, das sich nicht weiter determinieren läßt. Der Fortgang bei einem so aufgefaßten Zusammenhang — sei es von unten von dem allgemeinsten Determinierten oder von oben von dem höchsten Determinierenden — schließt einen Unterschied ein, der von der Endlichkeit der menschlichen Betrachtung eingeführt wird, ohne falsch zu sein, wenn man dies nur hinreichend im Gedächtnis behält. Mutatis mutandis muß dieses selbe auch von dem Gesichtspunkt der verschiedenen Grundformen gelten. Hieraus ergibt sich, daß schon der Gesichtspunkt von Vielheit und Einheit, der im System gedacht wird, unrichtig werden kann, wenn er der Vernunft durch das Attribut „Einheit in Vielheit" zugeschrieben wird, ohne daß man sich an die Trennung und den Gegensatz erinnert, die das abstraktive Verfahren unvermeidlich in all unserer Vielheitsauffassung enthält, und die dies Attribut sogar unvollkommener machen als die verhältnismäßig konkreteren Attribute „Organischheit" oder „Allpersönlichkeit." Jedoch ist auch dies letzte Attribut nur verhältnismäßig konkret. Die Allpersönlichkeit ist nicht abstrakt, wohl aber unsere Auffassung derselben in diesem Attribut.

Fährt nun der Boströmsche Gedankengang folgendermaßen fort: in dem göttlichen Auffassen ist jede Idee absolut vollkommen, aber beim Vergleich mit anderen Ideen und als selbst auffassend besitzt sie einen ihrem Platz im System entsprechenden Grad von Vollkommenheit, bzw. Unvollkommenheit, je nachdem mehr, bzw. weniger von den anderen Ideen derselben als positive und die übrigen als negative Bestimmungen angehören; so ist dieser Ausgangspunkt für die Erklärung von der Unvollkommenheit des Endlichen selbst gegeben mit der Endlichkeit der menschlichen Auffassung und insofern in gewissem Sinne eine Erklärung der Endlichkeit durch die Endlichkeit, wenn auch die Endlichkeit als Erklärungsgrund durch eine gewisse Abstraktion allgemeiner aufgefaßt und bestimmt ist (generisch) als die Endlichkeit als declarandum (spezifisch in der gegebenen Endlichkeit). Aber daß es sich so verhalten soll, geht übrigens deutlich daraus hervor, daß nach Boström eigentlich nichts deduziert, sondern alles nur durch verdeutlichende Analyse aufgezeigt werden kann. Diese seine Auffassung ist man hier in keinem Punkte berechtigt außer Augen zu lassen. Für ihn kann es sich streng genommen weder um eine Deduktion des Absoluten noch um eine Deduktion der Endlichkeit handeln, weder um eine Deduktion des

Inhalts des absoluten Auffassens noch um eine solche des Zusammenhangs der Ideen darin, weder um Deduktion von der Notwendigkeit einer relativen und phänomenellen Wirklichkeit überhaupt aus der verschiedenen materialen Vollkommenheit der Ideen, welcher Unterschied bereits den endlichen und relativen Gesichtspunkt voraussetzt, noch um Deduktion von der spezifischen Beschaffenheit unserer gegebenen Erscheinungswelt. Alles derartige wird nur durch die ohne Analyse und Abstraktion nicht mögliche Selbstverdeutlichung der menschlichen Vernunft begriffen, in der alles, was vom Absoluten und vom Relativen sowie von dem Verhältnis zwischen ihnen gedacht werden muß, schon potentia gegeben ist. Selbstverständlich gilt dasselbe auch vom Gesichtspunkt der Grundformen, der natürlich alles festzuhalten erlaubt, was in dem Vorhergehenden aus dem Verhältnis zwischen den Momenten und ihrem Ganzen geschlossen wurde, wenn auch hier die Stellung der Momente unter einander innerhalb des Ganzen sich nicht mit derselben leider nur vermeintlichen Selbstklarheit ergibt.

Mannigfacher oben zitierter Aussprüche gemäß sollte also Boströms Anschauung, wenn konsequent durchgeführt, von dem Zug dogmatischer Transszendenz freigesprochen werden müssen, den der zwischen Edfeldt und Nyblaeus geführte Streit über die Endlichkeit oder Unendlichkeit der Ideen dem schwedischen oder allgemeiner dem skandinavischen Publikum beinahe in den Vordergrund gestellt hat. Daß man dies übersehen und der Streit um die Ideenlehre sich so gestalten konnte, wie geschehen ist — über den möglicherweise früher oder später dem deutschen Publikum eine Veröffentlichung Bescheid geben wird — beruht entschieden auf einer gewissen Unklarheit und auf Mangel der nötigen Präzision in Boströms Ausführungen und auch darauf, das derartige Aussprüche nicht immer von Boström da angebracht wurden, wo sie nötig gewesen wären. Aber wie das Ich-Bewußtsein alle besonderen Vorstellungen muß begleiten können, wenn sie in einer Erfahrung vereinigt werden sollen, so muß dieser Gesichtspunkt — einmal mit vollem Verständnis hervorgehoben — überall durchgeführt werden können innerhalb einer Anschauung, die seine Notwendigkeit zugegeben hat. Wenn nicht, gibt diese höhere Tendenz ein unschätzbares Maß für die innere Kritik der betreffenden Anschauung.

Berichte.

Apologetisches.

Ein kritischer Bericht von **Hermann Staeps**.

Der alte Satz „Wenn Zwei dasselbe tun, ist es nicht dasselbe" gilt auch von der Apologetik. Es gibt Apologeten, deren Verfahren ein bloßes Abwehren ist; sie erfassen mit Geschick den Gegner nur bei seinen Schwächen,

übersehen das Neue und Wertvolle, das von einer ganz anderen Stellungnahme herkommt, konstruieren auch wohl künstlich eine Gegnerschaft, die gar nicht existiert, und führen dann mit großer Tapferkeit den bekannten Windmühlenkampf, der ihnen selbst keine Wunden, dem wirklichen Gegner keinen Schaden und dem Kenner nur ein Stück freilich etwas bitteren Humors bringt.

Gewiß ist es eine Schmach für deutsche Gelehrsamkeit, daß einzelne ihrer Vertreter immer noch auf materialistischer Grundlage fußen; aber das veraltete Verfahren, die Existenz Gottes erweisen zu wollen aus der Zweckmäßigkeit des Pflanzenbaues, der Bienenzellen, der Spinnennetze und der Natur überhaupt, aus der Harmonie und Schönheit des Weltalls eine allmächtige Weisheit, eine zwecksetzende Intelligenz zu erschließen oder als höchst wahrscheinlich anzunehmen, wird zwar eine kindliche Gläubigkeit beruhigend stimmen, ist aber belanglos im Kampf mit einem ernsten und stark gerüsteten Gegner. Wo man das Schlagwort „Freidenkertum" zu einem Sammelnamen von Gehässigkeit, Torheit und Kirchenfeindschaft prägt, da kämpft der Apologet mit stumpfen und verbrauchten Waffen, und sein Sieg ist nur in den Augen oberflächlicher Leser ein solcher, während der wahre Gegner ruhig weiter kämpfen kann. — Auch wo Sinn und Wert des Lebens so allgemein in der Erziehung der Einzelpersönlichkeit für ein ewiges Reich der Zukunft gefunden wird, oder gar die Lösung der schwierigsten Probleme, wie z.B. das der christlichen Auferstehung, autoritativ einfach auf Bibelsprüche gestellt wird, da ist kein Schritt vorwärts getan auf dem Felde der Wahrheit. Solange nicht ein bestimmter Gegner oder eine ausgeprägte wissenschaftliche Richtung gefaßt wird, solange nicht das sogen. Reich der Zukunft oder die Lebensaufgabe des Menschen konkret aufgezeigt wird, führt der siegesbewußte Kämpfer seine Streiche in die Luft.

Selbst wenn ein Apologet wie Rudgar Mumsen[1]) die Probleme: Naturgesetz und Wunder, Willensfreiheit, Dasein Gottes, Himmel, Leib und Seele mit einiger Gelehrsamkeit und populär-moderner Ausdrucksweise behandelt, wird er bei seinen engherzigen Voraussetzungen und Voreingenommenheiten kaum etwas bei Gesinnungsgenossen, dem Gegner gegenüber aber garnichts ausrichten. Denn von einer „Weltanschauung der Bibel" so allgemein zu reden, die Willensfreiheit aus der Konkordienformel auf Umwegen wieder hereinführen („Jeder Mensch ist prädestiniert, entweder von Gott zur ewigen Seligkeit oder durch sich selbst zur ewigen Verdammnis"), die biblischen Wunder in der Weise in das Gesamtsystem der Naturgesetze einzurangieren, daß die Verwandlungen von Steinen in Brot, von Wasser in Wein als Umsetzungen des Stoffes aus Atombewegungen dem „denkenden" Verstand „erklärt" werden, das Vorhandensein des christlichen Himmels aus einer 4. Dimension herzuleiten, die für uns zwar unräumlich, aber für Gott, dem eine Unendlichkeit von Dimensionen zur Verfügung steht, real vorhanden ist, das u. a. mehr, ist trotz

[1]) R. Mumsen „Prüfet alles! Abhandlungen über die Grundfragen der Weltanschauung" (Vereinsbuchhandl. Ihloff und Co. Neumünster).

manches anschaulichen Gleichnisses und treffender Bilder mehr als gewagt, das ist moderne Scholastik, oder besser: moderner Scholastizismus.

Auch bei Dennert ist die scholastische Ader, die sich durch alle seine Ausführungen hinzieht, einer erfolgreichen Apologetik eher hinderlich, als förderlich; er will religiöse Glaubensvorstellungen zumeist durch einleuchtende Vernunftgründe und Wahrscheinlichkeiten herbeiführen. Wo die wissenschaftliche Erfahrung uns im Stich läßt, da wird der Gottesglaube, die kosmische Intelligenz, das absichtsvolle Wirken des Allmächtigen eingesetzt. So taucht der Gottesbegriff häufig wieder als Lückenbüßer auf. Noch sind ja die 3 großen Lücken — Entstehung des Stoffes, des Lebens, des Menschengeistes nicht ausgefüllt, aber Dennert weiß Rat, er stellt die Alternative: Entweder ein seit Ewigkeit aus sich selbst bestehender Stoff, oder ein ewiger Gottesgeist, der die Welt durch Schaffung jenes Urstoffes in die Erscheinung rief. Da hier dem Glauben freie Bahn zu lassen ist, kann der nicht als unwissenschaftlich verschrieen werden, der auf Grund anderweitiger Erfahrungen an einen Gott als den Schöpfer jenes Urstoffes glaubt[2]). — Die chemisch-physikalischen Gesetze reichen nicht aus, um die Entstehung des Lebens und dessen Entwicklung zu erklären; augenscheinlich wird letztere zweckmäßig und absichtsvoll geleitet. Also hat ein absichtsvoll schöpferischer Geist die größere Wahrscheinlichkeit für sich. — In seiner Ansicht über die Abstammung des Menschen schließt sich D. eng an die von Klaatsch und K. Snell an; hiernach sind weder die heutigen Affen, noch irgend ein heute noch lebendes Tier Vorfahren des Menschen; Mensch und Affe stellen vielmehr die Endpunkte von zwei ganz verschiedenen Entwicklungsreihen dar. Was hindert also Dennert anzunehmen, daß Gott eine Art tierischen Wesens schuf, gewiß auch als Erdenkloß im weiteren Sinn, und diesem dann die Fähigkeit einpflanzte, sich zum Menschenleib zu entwickeln, um dann als Krone der Schöpfung den Geist — Odem vom Schöpfer zu empfangen.

Zwar können und wollen Dennerts Erörterungen keinen Anspruch auf einen wissenschaftlichen Beweis machen; es soll nur gezeigt werden, daß kein Ergebnis der Naturwissenschaft eine biblische Grundwahrheit antasten kann. Aber Dennerts versöhnende Ausgleichungen sind viel zu gesucht, und zu wenig einleuchtend; zudem muß der Gegner doch auch wissenschaftlich bekämpft werden. Wenn es nach Dennert ginge, brauchte man nur die Gottesidee wieder in die Naturwissenschaft einzuführen und alles wäre gut. Ein so schroffer Gegensatz, wie er in der Tat besteht zwischen naturwissenschaftlicher und biblischer Weltanschauung, läßt sich nicht durch eine gekünstelte Konfrontierung der Gegner ausgleichen. Wo keine Versöhnung möglich ist, da entscheide die still wirkende Macht der Wahrheit.

Dennert tadelt es mit Recht als eine Torheit, zu fordern, daß die Bibel Kenntnisse entwickeln soll, welche erst das 13. Jahrhundert nach Christus brachte, oder wenn man verlange, daß sich die moderne Naturwissenschaft nach etwaigen Aussagen der Bibel richten soll; die Bibel ist

[2]) „Ist Gott tot?" S. 22.

ihm Autorität in Sachen des Lebens der Seele und in ihren Beziehungen zu ihrem Vater im Himmel.[3]) Also wozu dann noch das heiße Bemühen Dennerts, den Schöpfungsbericht der Bibel mit den Ergebnissen moderner Wissenschaft zu versöhnen? Was hat es dann noch für eine Bedeutung, wenn D. der anthropozentrischen Weltanschauung von Wallace den Vorzug vor anderen gibt, nach der nur auf unserer Erde eine Entwickelung organischen Lebens und als Endresultat bewußtes Leben möglich war? Was haben wir für ein religiöses Interesse daran, die Schöpfung eines Lichtstoffes vor der Sonne, etwa eines allgemeinen, lichtspendenden, glühenden Weltstoffes und damit die Entstehung der Pflanzen vor der Sonne anzunehmen, wenn die Bibel kein Lehrbuch der Naturwissenschaft, und auch nicht hinsichtlich naturwissenschaftlicher Bemerkungen inspiriert ist? Wie soll man sich ferner folgendes wissenschaftlich vorstellen oder denken: Gott pflanzte in das zum Menschen bestimmte Wesen durch unmittelbaren, schöpferischen Eingriff seinen Odem, d.h. seinen Geist ein? Als bibelkundiger Mann sollte D. doch wissen, daß mit dem „Odem" etwas ganz anderes gemeint ist, als mit dem „Geist", wie ihn D. auffaßt. — Kraft der in sie gelegten Energieen soll sich die Welt zu der unendlichen Mannigfaltigkeit und Harmonie, die uns heute von allen Seiten umgibt, entwickelt haben. Eine Urzeugung hat einmal auch nach Dennert stattgefunden, aber nicht von selbst; von außen her durch das Wort des allmächtigen Gottes wurden die vorhandenen Naturgesetze zu einer eigenartigen Ausgestaltung und Organisation der toten (!) Materie veranlaßt, so daß in sie das Leben einzog.[4]) Solche Anschauungen einem Tertianer vorzutragen, dürfte gewagt sein, als Apologetik auf dem Felde der Wissenschaft sind sie unhaltbar.

Als ein echter Scholastiker aber entpuppt sich Dennert, wenn er Probleme auf wenigen Seiten behandelt, die eine umfangreiche Spezialforschung erfordert haben, wie die Erörterungen über Christi Person und Werk, Wunderfrage, Willensfreiheit. Den ersten Menschen wurde nach D. ein Funken des Gottesgeistes und damit geistige und sittliche Kraft durch einen besondern Schöpfungsakt eingepflanzt; so hatte er die Gabe freier, sittlicher Entscheidung. Die ersten Menschen lebten in einem Paradieseszustand der unschuldigen Kindesseele (wie die Kinder von heute!), bis an den Zeitpunkt, wo dem ersten Menschen klar wurde, daß er Sünde getan, d.h. aus freier Entscheidung wider Gottes Gebot gehandelt habe.[5]) Das ist ein handgreiflicher Widerspruch zu dem, was D. a. a. O. über das kausale Geschehen sagt. Die Ereignisse setzen sich nach D. nicht aus Kausalreihen zusammen, sondern bestehen aus Kausalnetzen. Zahlreich sind die Fäden, die in dieselben einlaufen. Jedes Erlebnis wird durch viele unübersehbare Umstände herbeigeführt; es müsse einem geradezu schwindeln angesichts der immer reicheren Ursachenverkettung, die sich darbietet, um vielleicht ein ganz geringfügiges Ereignis zu bewirken. — Da haben wir also Kausalitäts- und Freiheitsstandpunkt aus einem

[3]) S. 56 „Bibel und Naturwissenschaft".
[4]) „Bibel und Naturwissenschaft" S. 142.
[5]) Ebenso in „Ist Gott tot?"

Munde und der klaffende Widerspruch wird nicht aufgehoben durch die Behauptung, freier Wille und Sünde seien Dinge, die außerhalb des Gebietes der Naturwissenschaft liegen, deren Sein und Nichtsein daher von den Ergebnissen der Naturwissenschaft nicht angetastet werden könne.

Den wahren Gottesbeweis sucht D. nicht in der Welt und ihren Zwecken sondern nur in der Erfahrung des eigenen Innenlebens, im Bewußtsein der Kraft, die uns und unsrer Persönlichkeit zuströmt aus einer Quelle, die dieselbe sein muß, wie die Quelle alles Seins und Lebens im großen All da draußen. Die Naturwissenschaft kann uns bloß ein Weltbild, keine Weltanschauung geben; dieses ist immer metaphysisch; jenes schließt den Gottesglauben nicht aus, sondern läßt dem persönlichen Glauben volle freie Bahn; wir dürfen deshalb noch an Gott glauben, und der Anteil, den wir am Ewigen und Unendlichen haben, sichert uns persönliche Fortdauer über den Tod hinaus.

Im übrigen bietet uns Dennert eine eingehende Durcharbeitung des naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Stoffes; er geht den Naturforschern auf ihren eigenen Wegen bis in die kleinste Einzelforschung nach, stellt mit Wallace eine neue anthropozentrische Weltanschauung fest, bekämpft Verworn's Psychomechanismus und Ostwalds energetischen Monismus, vertieft sich in Romanes wechselnde, naturwissenschaftlich-religiöse Ansichten, bringt mit Driesch einen experimentellen Beweis für die Eigengesetzlichkeit des Lebens und damit für den Neovitalismus, führt uns Reinke's Entwickelungs- und Dominantentheorie eingehend vor Augen und wird nicht müde, zu immer neuen Schlägen gegen seinen Erzfeind Häckel auszuholen, dem er das Recht bestreitet, sich als den allein wahren Vertreter der modernen Naturwissenschaft aufzuspielen.[6])

Unzweifelhaft hat Dennert manches Verdienst in dem Streit um den sog. Darwinismus. D. bringt zahlreiche Forschungsergebnisse aus verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen, Botanik, Paläontologie und Zoologie, die den beiden Hauptprinzipien des Darwinismus, zufällige Auslese und Kampf ums Dasein, widersprechen. Schärfer, als mancher andere Forscher, unterscheidet D. zwischen Darwinismus und Deszendenzlehre; ersterer liegt auf dem Sterbelager,[7]) letztere ist die Lehre von der Entfaltung vorhandener Anlagen unter dem Einfluß äußerer regelnden und leitenden Kräfte. Äußere Einflüsse, Klima, Nahrungsbedürfnis, Kampf bringen innere Triebkräfte zur Auslösung. Aus dem Innern der Lebenswelt kommen die eigentlichen Entwickelungsursachen, wie solches bereits von Julius v. Sachs, Wigand u. a. Forschern geltend gemacht worden ist. — Beachtenswert ist auch der Hinweis Dennerts auf „Kropotkin, Gegenseitige Hilfe bei der Entwickelung" (Leipzig 1904 Thomas). Hiernach kann von einem mörderischen Kampf und einem beständigen Kriegszustand in der Natur, wie ihn beispielsweise Huxeley, Hobbes, Wallace lehren, keine Rede sein, vielmehr ist die Geselligkeit ebenso ein Naturgesetz wie gegen-

[6]) „Die Weltanschauung des modernen Naturforschers". Stuttgart 1907. Kielmann.

[7]) „Vom Sterbelager des Darwinismus". Neue Folge 1906.

seitiger Kampf. Gewiß gibt es in der Natur auch Kampf, aber der Kampf ums Dasein, den Darwin meint, ist nicht einmal ein die Entwicklung förderndes Prinzip, sondern häufig ein Grund des Rückschritts und der Entkräftung. Überhaupt aber handelt es sich niemals um einen Kampf innerhalb einer und derselben Art; diese ist jedesmal unter sich verbunden durch das Prinzip der gegenseitigen Hilfe.

Viel wirksamer als die bisher berührte Art von Apologetik ist das Werk von Rudolf Otto „Naturalistische und religiöse Weltansicht".[8]) Hier ist tiefe, gründliche Auseinandersetzung mit der gegnerischen Ansicht ohne alle Voreingenommenheit. Der religiöse Gedanke wirkt hier von selbst ohne apologetische Absicht; er leuchtet ganz im eignen Licht. Gottes Macht und Willen suchen wir nach Otto nicht in den Lücken des Naturgeschehens. Auch ist das Auffinden einer weltschöpferischen Intelligenz noch keine Frömmigkeit. Wohl ist der Nachweis der Unzulänglichkeit einer rein mechanischen Erklärung des Lebens unsrer instinktiven Abneigung gegen letztere sehr willkommen; wir fühlen: die mechanistische Erklärungsweise ist ein Gewaltmittel; sie wird zudem von den sogenannten Neovitalisten in der heutigen Biologie ernstlich ins Wanken gebracht; aber echte Frömmigkeit hat ihren Grund im Geheimnisvollen und Rätselhaften, das uns mit Staunen und Andacht erfüllt. Natur ist nicht das ausrationalisierte und durchgerechnete Wesen, wozu man sie machen möchte. Ihre Gesetze sind Rätsel, auf Formeln gebracht. Aus Natur, Welt, irdischem Dasein ist eine religiöse Weltansicht überhaupt nicht abzuleiten oder zu beweisen. Die reinen Ergebnisse der Forschung sind neutral gegenüber jeder religiösen wie idealistischen Betrachtung. Das Geheimnisvolle, das Abhängigkeitsgefühl und das Wertbewußtsein geben einer religiösen Weltansicht erst ihr Recht. Wo aber das Weltbild des rein wissenschaftlichen Naturalismus zusammentrifft mit dem Weltbild der Frömmigkeit, da hat letztere den Widersachern begründete Antwort zu geben. Solche gibt uns Otto in seinem obigen Buch, soweit überhaupt Antworten über die letzten und tiefsten Fragen gegeben werden können.

Otto verwirft zunächst, um die Wahrheit zu finden, die Methode der Skepsis, und stärkt uns in der ruhigen Zuversicht zu uns selbst und unserm unmittelbaren Erleben. Selbständig, wirklich, unableitbar aus körperlichen Vorgängen, unvergleichbar mit mechanischer oder chemisch-physikalischer Gesetzlichkeit ist das geistige Verhalten in uns. Es erscheint unter gewissen körperlichen Bedingungen, aber nicht aus ihnen. Die Abhängigkeit des Geistes vom Körper ist groß, die des Körpers vom Geiste aber größer. Die Meinung, daß das Seelische nur etwa wie ein farbiger Rand oder Schatten am Wirklichen sei, ist der Naturwissenschaft mit ihrem Gesetz von der Erhaltung der Kraft nicht mehr gestattet. Sinneswahrnehmungen sind zunächst Erregungen in einem Bewußtsein; letzteres schafft sich erst die uns eigentümliche Welt des wirklichen Erlebens. Ton und Farbe ist etwas ganz anderes als Schwingungen elastischer Körper. Auch die Maßstäbe für Wahres und Falsches, gut und böse sind nicht durch die Naturgesetze

[8]) Tübingen, 1909. Mohr.

erklärbar, sondern hier hat der Geist ein Ideal, eine Richtschnur des Denkens und Fühlens, kurz eine Eigengesetzlichkeit. Ferner ist Individualität im Menschenleben ein novum in der Welt. Das Individuelle, das Geistpersönliche in uns ist unableitbar. Daß unsre Persönlichkeit eine Einheit, eine Monas, ein Mikrokosmus, keine flüchtige Zufallsbildung ist, darin liegt unser Wert. Was den Menschen prinzipiell vom Tier unterscheidet, ist das seelische Vermögen der Reflexion, d.i. das Vermögen, sich mit seinem eigenen Innern zu beschäftigen, sein Innenleben selbständig beherrschen und lenken zu können. Der Mensch hat eine Geschichte, eine Einzelgeschichte und eine Menschheitsgeschichte. — Das Geistige in uns gleicht nach Otto einem Hineintreten des Wassers in die Gebilde eines Strandes aus einem großen, unbekannten Meer hervorbrechend, Gestalten und Formen bildend und in die Transzendenz zurücktretend.

In dem Ottoschen Buche sind die bleibenden Wahrheitsmomente aus den Werken der besten Denker verwoben. Hume, Kant, Fries, Lotze, Windelband u.a. werden hier zu Verbündeten, an deren Schild die Waffen der Gegner abprallen. Otto ist ein Apologet, der den Weg zur Wahrheit bahnt, indem er die Schwächen und Haltlosigkeiten der Gegner aufdeckt.

Auch der Darwinismus wird hier ganz anders behandelt als bei den Apologeten vom Schlage Dennert. Die fachwissenschaftlichen Gegner des Naturalismus werden nicht als willkommene Eideshelfer für eine religiöse Weltansicht in Anspruch genommen. Bei Virchow hebt Otto ausdrücklich hervor, daß religiöse und Gemüts-Motive in der Bildung seiner wissenschaftlichen Überzeugung garnicht in Betracht kommen; ferner, daß der Zoologe Fleischmann nicht Moses und die Naturwissenschaft konfrontiert, sondern jegliche apologetische und teleologische Tendenz abweist. Zwar wird Häckels geschwinde Konstruktion der Stammbäume und sein biogenetisches Grundgesetz abgewiesen, aber die unzweifelhaften Verdienste dieses Forschers werden doch gewürdigt, die sich nicht in dem Plausiblen und Anziehenden des Deszendenzgedankens und in dem systematischen und architektonischen Talent Häckels erschöpfen. Auch will Otto nichts gegen die Behauptung Weismanns einwenden: „Die Deszendenzlehre hat gesiegt, und wir dürfen getrost sagen: für immer." Dabei wird streng unterschieden zwischen Darwinismus und Deszendenzlehre. Mit Sorgfalt und eingehendem Studium aller einschlägigen Werke wird der Leser auf die mannigfach verschiedenen Arten und Abzweigungen der Entwicklungslehre aufmerksam gemacht. Sowohl die einzelnen Forscher als auch die von ihnen vertretenen Richtungen kommen zu Wort.[9]) Man sieht: Der Darwinismus hat sich selbst im Kampf ums Dasein völlig verändert; er hat wesentliche Umänderungen erfahren, entscheidende Zutaten empfangen. Die Hauptbedingungen der Entwicklung, auf die sich der Naturalismus so gern berufen möchte, Kampf ums Dasein und natürliche Zuchtwahl, sind fast gänzlich verschwunden oder in untergeordnete Stellen eingerückt. Dagegen sind an dem großen Werk der Entwicklung mehr die aktiven Funktionen

[9]) Vergl. bes. S. 66—145.

der Organismen, spontane Lebensäußerungen, teleologische Tendenzen wesentlich beteiligt; die ehemaligen Vordergrundfaktoren sind beiseite geschoben, der Ausblick auf den Hintergrund (Untergrund), auf die sonst unbeachteten geheimnisvollen Lebenstiefen ist eröffnet. Dadurch wird aber der religiösen Ansicht Möglichkeit, Freiheit und Hilfe gewährt, die Natur in ihrem Sinn zu deuten. Durch Tatsachen und nüchterne Beobachtung ist erwiesen, daß der Darwinismus in seinem naturalistisch-mechanischen Zerrbild falsch ist.

Überhaupt wird die Apologetik da am wirksamsten sein, wo sie Mangel an empirischer Beobachtung und folgerichtigem Denken aufdeckt. Das geschieht mit sicherem Blick auch bei W. Hunzinger.[10]) Das Universum ist nur insofern Gegenstand naturwissenschaftlicher Erkenntnis, soweit es der sinnlichen Beschaffenheit unserer Organisation angepaßt ist. Nur ein geringer Weltausschnitt steht demnach dem Naturerkennen offen, die Welt, wie sie an und für sich abgesehen von unserem Bewußtsein ist, werden wir niemals zu erkennen vermögen. Die Außenwelt als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung marschiert nicht einfach in unser Bewußtsein hinein, sondern erfährt auf Grund der Gesetzlichkeit des menschlichen Geistes eine Umprägung und Umbildung, die keineswegs ein einfaches Abschreiben der unmittelbar gegebenen sinnlichen Eindrücke bedeutet. „Die Welt des Naturforschers ist die in Mathematik verwandelte Welt." Die christliche Weltanschauung aber betrachtet das Naturgeschehen von der anderen, der Wissenschaft unzugänglichen Innenseite und bestimmt diese aus dem Glauben heraus als Gottes Wirkung. Da die Naturgesetze genau besehen nur Berichte sind über das Naturgeschehen, nur Formeln, die nachträglich aus dem Geschehen abstrahiert sind, keine Mächte, die irgend ein Geschehen produzieren könnten, so sind die Geschehensmöglichkeiten durch kein Naturgesetz einschränkbar. Es bleibt also in dem sog. Naturzusammenhang überall Raum für neue Wirklichkeiten und schöpferische Eingriffe, wie ja auch der Mensch alltäglich in den sog. Naturzusammenhang eingreift und ihn als Mittel für seine Zwecke benutzt. Der Naturzusammenhang ist keineswegs eine starre, sondern eine ungeheuer elastische Größe. Die Geschlossenheit des Kausalnexus ist zwar ein Leitfaden für naturwissenschaftliche Forschung, aber als metaphysische These aufgestellt, entspricht er nicht der empirischen Lage der Dinge. Die Naturgesetze sind ordnungsmäßige Mittel in Gottes Allmacht. Vorsehungswunder und Gebetserhörungen zerreißen nicht den Naturzusammenhang, sondern werden als religiöses Erlebnis innerhalb des zielstrebigen, heilvollen Wirkens und Waltens Gottes erfahren.

H. will die überall vorhandenen Wahrheitselemente, die auch der extremste Materialismus besitzt, die wirklich wertvollen neuen Erkenntnisse und Lebenstiefen, die sich aufgetan haben, mit ungeteiltem Herzen anerkennen und als moderner Mensch mit aufgeschlossenem Sinn an einer als wahr erkannten christlichen Weltanschauung festhalten. Was im Feuer der Kritik nicht standhalten kann, wird fallen müssen. Die christliche Weltanschauung wird aus ihrer gegenwärtigen Krise geläutert und gefestigt hervorgehen.

[10]) W. Hunzinger, „Das Christentum im Weltanschauungskampf der Gegenwart" (1909, Quelle u. Meyer, Leipzig).

Von großem Wert sind auch Hunzingers Auseinandersetzungen mit den verschiedenen Systemen, die das geistige und bewußte Leben nur als Erzeugnis von Atomen, Kräften, Stoffen, Energien und Bewegungsvorgängen gelten lassen wollen, mag die klare und scharfe Kampfesart nun die energetische Weltanschauung Ostwalds, die panentheistische Paulsens, die Psychologie Wundts, die unbewußte, einheitliche, transzendente Weltkausalität Ed. v. Hartmanns oder den sog. Monismus Ernst Haeckels treffen. Die Wahrheitsmomente, die in den verschiedenen Weltanschauungen liegen, werden durchaus anerkannt, aber mit überzeugender Kritik wird jedesmal an der Stelle, wo über unser geistiges Wesen, über das Verhältnis von Leib und Seele, über die Entstehung unserer Empfindungen und Vorstellungen, über Stellung und Wert des Ich entschieden wird, das betreffende System ad absurdum geführt. So ist die Seelenlehre des Voluntarismus bei Wundt und Paulsen eine Psychologie ohne Seele; aus vielen unpersönlichen Akten entsteht nie persönliches Leben; aus der Wechselwirkung vieler „Es will" kann nie ein „Ich will" herausspringen. Das Ich ist nicht die vorübergehende funktionelle Einheit mehrerer Willensakte, nicht die Resultante, sondern die Voraussetzung, die Bedingung aller möglichen seelischen Erfahrungen.

Eine dieser Auffassung verwandte Beurteilung erfährt die Wundt'sche Seelenlehre von Gerhard Heinzelmann.[11]) Wie bei Hunzinger ist auch bei Heinzelmann die Seele Voraussetzung, nicht Ergebnis der psychischen Tätigkeit; das Ich ist nicht in den seelischen Akten, sondern die einzelnen seelischen Akte sind in dem Ich. Weiterhin konstatiert H. eine metaphysische Wurzel des Ich; die Seele ist reales (nicht bloß logisches) und tätiges Subjekt der seelischen Vorgänge, zwar nicht metaphysisch aufweisbar, aber doch für eine einheitliche, gesetzmäßige Erforschung des Seelenlebens unentbehrlich. Die Wundt'sche Argumentation gegen die persönliche Fortdauer der Seele sei eine sehr wohlfeile, da sie sich nur gegen die Fortdauer des sinnlichen Bewußtseins, gegen den begehrlichen Egoismus und egoistischen Hedonismus als Triebfedern für den individuellen Unsterblichkeitsglauben richte. Das entspreche nicht den Tatsachen. Die Idee „der Unvergänglichkeit geistiger Entwicklung", die Wundt an die Stelle der individuellen Fortdauer setzt, sei ethisch unbrauchbar und theoretisch unmöglich, da in dem ewigen Fluß von Tätigkeiten kein Bleibendes zu suchen und zu finden sei.

Naturwissenschaft und christlicher Glaube werden in fast unübersehbarer Literatur behandelt. Die Naturwissenschaft hat nicht nur mit dem alten Weltbild aufgeräumt, sondern auch mit der alten Weltanschauung. Aber was uns die Naturwissenschaft bieten will an neuen, realen Grundlagen, ist unhaltbar. Mit Recht sagt Cordes:[12]) „Eine rein naturwissenschaftliche Weltanschauung kann es nicht geben." Das geistige Leben, die Gesetze des Denkens, die Lebensäußerungen des menschlichen

[11]) Gerhard Heinzelmann, „Der Begriff der Seele und die Idee der Unsterblichkeit bei Wilh. Wundt" (Habilitationsschrift, Tübingen, Mohr, 1910, 2 Mk.).

[12]) Cordes, „Zum Kampf um die Weltanschauung (Vorträge, gehalten an Arbeiter-Diskussionsabenden. München, 1907. C. H. Beck. 1 Mk).

Gemütes, die Gebiete der Kunst, Ethik, Religion, all' die ungeheuren Gebiete des Geisteslebens seien der Naturforschung naturgemäß verschlossen, es sei überaus einseitig, zur Bildung einer Weltanschauung nur ein Gebiet, das der Naturforschung zu berücksichtigen, und das geistige Leben mit Fernrohr und Mikroskop, Wage und Zählapparat zu untersuchen. Die Naturwissenschaft könne mit ihren Mitteln immer nur einen Teil der Wirklichkeit untersuchen. Die Ergebnisse der modernen Naturforschung schließen darum nach C. den Glauben an den Schöpfer nicht aus. Die Irreligiosität vieler Naturforscher ist deren Privatsache. Religion und Naturwissenschaft, Glauben und Wissen sind nicht unvereinbare Gegensätze, sondern ergänzen einander zu einer Gesamtweltanschauung. So Cordes in seinen Vorträgen über den Sinn des Lebens, die Gründe des Glaubens an Gott, Christentum und Arbeiterbewegung.

Daß sich ein christlicher Glaube auch ohne die orthodoxe Dogmatik, mit eigenen Waffen kämpfend, in der modernen Zeitströmung behaupten kann, zeigen „Sechs Vorträge über die wichtigsten religiösen Fragen der Gegenwart" in „Unser Glaube."[13])

Gegen das Übergreifen der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise auf Gebiete, wo sie nicht zu Recht bestehen, wendet sich Simon.[14]) Die Offenbarung Gottes steht nicht von Anfang an in der Geschichte da wie ein unerschütterlicher Fels, auf den die einen sich retten, an dem die andern zerschellen, sondern wir haben die Offenbarung Gottes als eine durch menschliche Medien vermittelte. Der Entwicklungsgang der Offenbarung schließt sich der Entwicklung unserer inneren Erkenntnisfähigkeit aufs engste an. — Verfasser wendet sich gegen die modern soziologische Betrachtungsweise, die auch in der Geschichte nur Vorgänge sieht, die in vorhergehenden Ereignissen ihren zureichenden Grund haben, und die Bedeutung der großen Individuen verkennt. Das Individuum ist nicht ausschließlich das Produkt der Verhältnisse, nicht lediglich ein Exemplar der Gattung, sondern eine aus unerklärlichen Tiefen hervorkommende Neuschöpfung, die den Gang der Geschichte nachhaltig bestimmt. So ist auch die Gestalt Jesu Christi eine historische Persönlichkeit, die nicht aus dem sozialen Milieu der damaligen Zeit allein erklärbar ist. Gegenüber dem naturwissenschaftlichen Entwicklungsbegriff verteidigt S. auch das Eigenleben unserer geistigen Persönlichkeit. Diese ist Offenbarungsstätte Gottes, der sich den Menschen erschließen will. Das geschieht auf jeder Stufe der Entwicklung, wo wir einen neuen Impuls aus dem göttlichen Grunde empfangen. Sinn und Ziel der Geschichte ist die Offenbarung Gottes, Entschleierung des in allem verhüllt liegenden Grundes, der Gott selber ist.

Die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise versagt, wo sie die Individualität sowie das geschichtliche und geistige Leben zu erfassen glaubt bezw. gewaltsam in das Prinzip eines wert- und zwecklosen Mechanismus

[13]) Eugen Salzer, Heilbronn a. N., 1909. 1) Glaube und Dogma, 2) Glaube und Naturwissenschaft, 3) Glaube und Geschichte, 4) Vorsehungsglaube, 5) Erlösungsglaube, 6) Vollendungsglaube.

[14]) Simon, „Entwicklung und Offenbarung", Berlin, Trowitzsch & Sohn, 1907.

einspannen will. Ebenso bei der Frage nach dem Warum und Wozu, nach dem Grund und Zweck, nach dem Wert einer Erscheinung. Endlich zeigt Simon, wie die mechanische Naturbetrachtung, namentlich wo sie von Entwickelung redet, von Zweck-Gesichtspunkten völlig durchwachsen ist. Schon wo man dem Organischen einen höheren Wert vor dem Anorganischen zuspricht, wo man von Leben und Tod, Gesundheit und Krankheit redet, wo man aus der Unzahl von Folgeerscheinungen in der gesamten empirischen Welt eine beschränkte Reihe auswählt, beobachtet, erklärt, da überall machen sich Wertgesichtspunkte geltend. Und wo der Entwicklungsbegriff die Geschehnisse durchwaltet, wo irgend eine Stufenleiter gezeigt wird, da dürfen wir nicht nur von einer Veränderung reden, sondern da geht die Bewegung nach einem Ziele hin. Damit hat sich aber ungesehen und unbemerkt der teleologische Gesichtspunkt eingestellt. Selbst Häckel – bemerkt Simon – rede unbedenklich von einer stufenweise aufsteigenden Entwicklung; seine gesamte Entwicklungslehre zeige ein teleologisch durchbrochenes Fundament. Dieser moderne Entwicklungsbegriff mache seine Anleihen bei dem ganz anders gearteten Entwicklungsbegriff der idealistischen deutschen Philosophie, von dorther nehme er Stimmungen, Wertbegriffe, ästhetische Interessen, daher stamme sein Zauber über die Gemüter, das verleihe ihm die Schwungkraft, die seine Anhänger über die klaffenden Widersprüche seines Wesens hinwegtäuscht.

Mit dem durchgreifenden Unterschied beider Entwicklungstheorien beschäftigt sich auch Otto in „Goethe und Darwin".[15])

Eine ähnliche Verwirrung, wie betreffs der Entwicklungstheorie, herrscht bezüglich des Monismus. Hunzinger[16]) zeigt, daß es sinnlos ist, von dem Monismus als der modernen Weltanschauung zu reden, da es nicht einen Monismus, sondern eine große Zahl von monistischen Weltanschauungstheorien gebe.

Sehr ausführlich befaßt sich u.a. auch Flügel[17]) mit dem Monismus als solchem, sowie mit den verschiedenen monistischen Richtungen und theologischen Systemen bei einzelnen religionsphilosophischen Forschern. Die Theologen sind es nach Fl., die sich am meisten und am längsten in den Netzen des Monismus gefangen haben. Schon die ersten christlichen Theologen verwechselten Monismus mit Monotheismus; bei den Philosophen aber verleitete das natürliche Streben nach logischer Einheit zu dem Gedanken einer realen Einheit; so werden logische Prädikate mit realen Eigenschaften, der höchste Allgemeinbegriff mit dem absolut Seienden verwechselt. Der Monismus als Selbstentfaltung einer einzigen Substanz ist undenkbar. Eine strenge Einheit würde in alle Ewigkeit für sich bleiben. Aus einer einzigen Einheit wird niemals eine Mannigfaltigkeit, Vielheit und Veränderung hervorgehen. Wo aber irgend etwas geschieht, wo eine Veränderung eintritt, – und das Weltgeschehen ist veränderlich und mannig-

[15]) Göttingen 1909, Vandenhoeck u. Ruprecht, 75 Pfg.

[16]) Hunzinger „Der Monismus Haeckels". Ein Vortrag, Altenburg S.-A., 1909, Stephan Geibel, 20 S.

[17]) Flügel „Monismus und Theologie", 3. Aufl., 1908, Cöthen, Otto Schulze.

fach verschieden — da müssen mehrere, mindestens zwei Elemente zusammenwirken. Der Idealismus oder Solipsismus kann die Vorstellung der Mannigfaltigkeit und Veränderung nicht erklären, wenn er beim Ich allein stehen bleibt; er muß mindestens noch etwas Zweites hinzunehmen. Empfindungen und Vorstellungen kann kein Subjekt, kein Ich, kein Geist aus sich allein heraus erzeugen; eine solche Tätigkeit kann nicht spontan, ohne Ursache geschehen, dazu ist eine Wechselwirkung mit andern realen Wesen erforderlich; keine Kausalität ohne eine Mehrheit verschiedener, dem Sein nach von einander unabhängiger Substanzen; das Geschehen, für sich gedacht, enthält einen Widerspruch in sich selbst. Somit läßt sich die Existenz einer Außenwelt streng beweisen, und nicht Monismus, sondern Pluralismus muß das Prinzip sein. Flügel gelangt im Anschluß an Herbarts Metaphysik zu mehreren letzten, realen Elementen, die nicht als isolierte Substanzen oder Monaden mit bestimmten Eigenschaften für sich bestehen, sondern nur in Beziehung zu qualitativ anderen Wesen. Durch ihr gegenseitiges Einwirken auf einander entstehen erst innere Zustände und Kräfte.

Bis zu diesen letzten Elementen und ihren Beziehungen zu einander kann die Metaphysik als Wissenschaft gelangen. Daß eine höchste Intelligenz den Reichtum der inneren Zustände jener letzten Elemente, ihre Bewegung, Ordnung, Gruppierung, Bewußtsein, ihren Willen planmäßig ordne, ist eine Annahme von höchster Wahrscheinlichkeit, aber nicht beweisbar; auch das Wie des göttlichen Wirkens muß dahin gestellt bleiben. Die Welt ist nicht als unmittelbare Manifestation oder gar Evolution des vollkommensten Wesens anzusehen, sondern kann als selbständig, für sich bestehend angesehen werden. Das Geschäft der Metaphysik ist beendet, wenn sie das, Gegebene, das Geschehen in der Natur im allgemeinen begreiflich gemacht also auf das Zusammenwirken letzter, unveränderlicher Elemente zurückgeführt hat. Dies Ergebnis gereicht beiden Wissenschaften, Theologie und Naturwissenschaft, zum Vorteil. Denn erstens ist der Naturwissenschaft als rein weltlicher und selbständiger Wissenschaft ihr Recht gewahrt, zweitens aber sind die verschiedenen, dem Gottesglauben schädlichen Richtungen in der Naturphilosophie, wie Pantheismus, Solipsismus, falscher Idealismus, Atheismus und Monismus wissenschaftlich widerlegt, der Annahme aber, daß unsere Welt das Werk eines persönlichen Schöpfers ist, höchste Wahrscheinlichkeit verliehen. Wir könnten die Außenwelt nicht räumlich, kausal und zweckmäßig geordnet vorstellen, wenn sie nicht wenigstens teilweise so eingerichtet wäre. Damit ist aber auch dem Gedanken einer teleologischen Betrachtung ein fester Untergrund gegeben.

Gegen den Monismus als Wissenschaft wendet sich auch Paul Volkmann. Der Monismus beruht auf einer Verwechslung von intellektuellen und künstlerischen Momenten. Nicht der Naturforscher, sondern der Künstler betrachtet die Welt als eine Einheit, als einen Kosmos. Die Geschichte des Monismus aber ist eine Geschichte des Irrtums und der Irrtümer gegenüber der Geschichte der Erkenntnis und der Erkenntnisse. „Der Eigensinn des Monismus besteht darin, diese Sachlage nicht erkennen zu wollen, die einschlägige Geschichte der ihm verwandten und vorausgegangenen

Irrtümer zu ignorieren, die Natur nicht als ein eigenartiges Objekt im Sinne der Naturwissenschaften, sondern als ein bekanntes, hypothesenfreies Ding im Sinne menschlicher Einfalt zu betrachten." So kann der Monist in dem Spiegel, in dem er die Natur betrachtet, nichts anderes als optische Verzerrungen erblicken.[18])

Ist das Dasein und sein Schmerz ein Werk des Zufalls, eine Wirkung der Vernunft, ist es von Liebe hervorgerufen? Warum zerrinnt das Unendliche stets in endlichen Welten und Einzelwesen? Solche Fragen stellt Troels-Lund[19]), nachdem er uns von den Uranfängen der Weltdeutung und dem assyrisch-babylonischen Weltbild an bis auf unsere Zeiten einen Abriß der Geschichte der verschiedenen Weltanschauungen gegeben hat. Zwar wird die Menschheit — meint Verfasser — ununterbrochen nach Antworten auf jene Fragen streben, aber es ist möglich, daß sie niemals zu einer befriedigenden Antwort gelangen wird, indes der alte Feldruf von den drei Großmächten in unserem Leben, Glaube, Liebe, Hoffnung, sei noch nicht verklungen. — Damit ist alles und nichts gewonnen. Vielmehr dürften jetzt schon nach einer ehrlichen Auseinandersetzung zwischen Glaube und Wissenschaft unsere höchsten Güter gesichert sein. Daß aber Bildung und Religion sich nicht ausschließen, zeigt W. Kapp in der „Sammlung gemeinverständlicher Vortr.-Schriften aus dem Gebiete der Theologie und Religionsgeschichte Nr. 49, Tübingen, Mohr 1907." — In dem Streben nach Bildungsreligion auf den Gebieten der intellektuellen, moralischen und ästhetischen Welt erkennt Verfasser in der Religion etwas einzig Wertvolles, an das alle Schätze der Bildung nicht heranreichen.

Die Grundlagen von Gerhart Hauptmanns Christusroman.

Von **Otto Gerok.**

Der „Narr in Christo Emanuel Quint" hat sich schon einen festen Platz in der deutschen Literatur erobert als das Lebenswerk eines unserer bedeutendsten zeitgenössischen Dichter, das den größten Gegenstand behandelt. So mag auch jetzt noch eine Besprechung nicht verspätet sein, denn es handelt sich um kein Werk von vorübergehender Bedeutung, und das Vorhandensein einer Fülle von Rezensionen hat den Vorteil, uns eine Inhaltsangabe, wie auch ein Verweilen bei den künstlerischen Eigenschaften des Buches zu ersparen und sofort ein Eingehen auf dessen geistigen Gehalt zu gestatten. Hauptmanns Werk gesellt sich zu den zahlreichen epischen, dramatischen und mehr oder weniger wissenschaftlichen Bearbeitungen des Evangelienstoffes, die in einer Zeit aufsehenerregender Anfechtung seiner Geschichtlichkeit in der Hauptsache als erfrischende Zeugnisse für die Lebendig-

[18]) Paul Volkmann „Eigenart der Natur und Eigensinn des Monismus"; derselbe, „Materialistische Epoche und Monistische Bewegung", Vortrag und Rede, Verlag B. G. Teubner, Leipzig.

[19]) Troels-Lund „Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten", übersetzt von Leo Bloch, 1908, B. G. Teubner, Leipzig, geb. 5 Mk.

keit des umstrittenen Gegenstandes zu begrüßen sind. Ob die nähere Bekanntschaft der Wärme des ersten Grußes Recht gibt, ist freilich eine andere Frage. Gleich zu Anfang habe ich die Erfahrung gemacht, daß der sichere religiöse Takt des Weibes sich von dieser Verwertung der Evangelien abgestoßen fühlt, und es fragt sich nun, ob ein gründlicheres männliches Urteil diesen Eindruck bestätigt.

Mit einem gewissen unbestreitbaren Recht treten wir an eine solche Dichtung mit der Frage heran: was will uns der Verfasser eigentlich damit sagen, wenn er den uralten, persönlich so unvergleichlich wertvollen Stoff einer neuen, eigenartigen Behandlung unterzieht? Oder auch: Wie stellt sich das moderne Bewußtsein in einem seiner feinfühligsten Vertreter zum Jesusproblem? Da stoßen wir nun sofort auf eine große Schwierigkeit: der Dichter verhüllt von Anfang bis Ende möglichst seine eigenen Gedanken und Absichten, er zieht sich selbst in eine gewisse vornehme Höhenlage epischer Ruhe zurück, die freilich hie und da Reflexionen nicht ausschließt. Der naive Leser sieht sich durchweg zwischen drei Stockwerken der Betrachtung hin und hergeworfen: es ist einmal der Standpunkt des Helden, der doch auch zuweilen in mitreißender Unmittelbarkeit zur Geltung kommt, es ist sodann der trockene und altkluge, durch seine Ruhe bald wohltuende, bald fast verletzende Ton eines Chronisten, in dessen Gewand sich der Dichter in der Hauptsache kleidet, und der doch auch nur ein Kostüm ist, und es ist schließlich, für das bloße Auge sozusagen unsichtbar, und doch als X vorauszusetzen und zu suchen, hie und da auch zu fühlen, der eigene Standpunkt des Erzählers. Es fragt sich nun, ob es möglich ist, dem Dichter den doppelten Schleier abzureißen, um sein wahres Gesicht zu entdecken. Es ist wohl gar kein Zweifel, daß der Dichter, besonders als Epiker, das Recht hat, sich zu verhüllen und niemand so leicht in die Karten blicken zu lassen; aber schließlich ist die Erwartung, daß der Dichter sich selbst über seine Anschauungen, Voraussetzungen und Ziele klar sei, eine Forderung, an der man sein Werk doch messen darf und deren Erfüllung man ungern vermißt.

Irgendwie ist es jedenfalls wie bei andern, die Ähnliches versuchten, der Plan des Verfassers, die Gestalt Jesu für unsere Tage auf seine Art lebendig zu machen, sie mit unserer Zeit in Verbindung zu setzen und dadurch in ein neues Licht zu stellen. Es kann dies wohl in einer dreifachen — genau genommen aber nur in einer zweifachen Absicht geschehen: entweder, um die ewige und einzigartige Bedeutung Jesu auch für unsere Zeit zu bezeugen — oder aber, um Jesus als für unsere Zeit unmöglich, als überwunden darzustellen. Beides kann wieder in sehr verschiedener Abtönung und Stimmung erfolgen, und zwischen beiden Wegen der Entschiedenheit liegt das weite Feld der Unentschiedenheit, dessen Einhaltung zwar moralisch schwächer, künstlerisch und intellektuell aber stärker wirken wird. Jedenfalls wird die eine oder andere bestimmte Tendenz auch hier immer wieder durchschimmern und es wird sich das Bild eines interessanten aber unklaren Schillerns und Schwankens ergeben. Damit ist nun ohne Zweifel auch der Gesamteindruck von Hauptmanns Christusroman wiedergegeben: wir sehen

den ursprünglichen Christusgeist — der freilich auch sich selber immer weniger treu bleibt — mit dem Zeitgeist, mit dem verweltlichten Christentum, aber auch mit Vernunft und Menschennatur überhaupt in unheilbaren Konflikt kommen, sehen den Vertreter des Christusgeistes völlig unterliegen — auf welcher Seite aber das höhere Recht liegt, wird nicht klar entschieden.

Demgegenüber kann sich jedoch der Dichter immer wieder auf Eines berufen: daß er nämlich eben ein Dichter ist und als solcher nicht in erster Linie klare Gedanken, sondern reiche und lebensvolle Anschauung zu bieten hat. Und darin müssen wir ihm insofern folgen, als wir zunächst einfach fragen: Was für Arten religiösen Lebens sind es, die der Dichter uns *schildert* — vertiefen wir uns zuerst in diese — in das, was er ohne Zweifel geleistet hat, — dann wird uns aus der Art und Weise, wie er sie ausmalt, zusammenstellt und durchführt, vielleicht auch noch der Weg zu seinen verborgenen Absichten offenbar. Als Meister in der Seelenschilderung zeigt sich Gerhart Hauptmann hier wie sonst, das Buch könnte wohl — auch hierin zeitgemäß — als Musterbuch der Religionspsychologie betrachtet werden, und von hier aus will er auch beurteilt und verstanden sein.

Es sind in der Hauptsache *fünf*, freilich in sich mannigfaltige *Typen religiösen Lebens*, die das ganze Buch ausfüllen: einmal die vorläufig kurz gesagt — mystische Frömmigkeit des Helden, sodann die sinnlich schwärmerische Art seiner Anhänger aus dem Volke; ferner das Staatschristentum der Pfarrer, Junker und Beamten, der teils strengere, teils mildere Pietismus des Bußpredigers, der Lehrersfamilien, des adeligen Fräuleins und endlich die religiösen Stimmungen einiger modern denkender und gebildeter junger Leute. Die Art und Weise, wie diese fünf Typen sowohl je für sich beleuchtet sind, als auch wie sie zu einander ins Verhältnis gesetzt sind, wird als der Schlüssel zum Verständnis der Dichtung gelten dürfen. Zunächst ist klar, daß die zwei erstgenannten Formen im Mittelpunkt stehen, daß sich an und in ihnen die Entwicklung des Ganzen vollzieht, während die drei letztgenannten — wenn auch in verschiedenem Grade — mehr nur die vorhandene religiöse Umwelt bilden, in die das Neue der zwei Hauptformen hineintritt. Jene zwei sehen wir werden, sich entwickeln und vergehen, ja es vollzieht sich in ihnen und zwischen ihnen ein erschütterndes Drama, sie erzeugen einander, bedingen sich gegenseitig, kommen in Konflikt und gehen aneinander zu Grunde. Die drei andern Formen nehmen wohl alle Stellung zu dem Helden, fühlen sich entweder abgestoßen — wie die Staatschristen — oder angezogen von ihm — wie die Suchenden — oder teils das eine, teils das andere, wie die Pietisten; sie werden auch teilweise vorübergehend aus ihrer Bahn gerissen und mehr oder weniger tief beeinflußt — aber schließlich kehren sie doch in ihr altes Geleise zurück und bleiben, was sie vorher waren.

Um nun diese fünf Typen aus dem richtigen Gesichtswinkel zu betrachten, ist noch zweierlei festzustellen, dessen Nichtachtung unter dem ersten Eindruck der Dichtung leicht zu falschen Konsequenzen führen könnte. Alle

fünf Formen geben sich zunächst als spezifisch moderne Erscheinungen religiösen Lebens und sind es auch in der Einzelfärbung – beim Lichte betrachtet aber sind es meist alte historische Formen, die zu verschiedenen Zeiten immer wieder in verschiedener Abtönung auftreten. Derselbe Blick in die Geschichte erinnert uns auch daran, daß mit den verschiedenen Sorten von Religion durchaus nicht, wie vielleicht der breite Wurf der Dichtung erscheinen lassen könnte, ein universales und erschöpfendes Bild christlichen Lebens, sondern nur ein zwar wertvoller, aber beschränkter Ausschnitt daraus gegeben ist.

Hier seien zunächst die drei Formen der religiösen Umwelt in Kürze gekennzeichnet. Die Darstellung der Vertreter der offiziellen Kirche bedeutet entschieden den Tiefpunkt der Dichtung. Man hätte von einem Dichter wie Hauptmann hierin wohl eine vornehmere Art der Schilderung erwarten können. Viel anderes, als was man in einer sozialdemokratischen Volksversammlung über den Pfarrstand hören kann, erfährt man hier auch nicht, höchstens dies, daß eine solche Beurteilung sich auch in geistig höherstehenden Kreisen findet. Der katholische Priester, dessen natürlicher Sohn Quint ist (S. 426 ff.), erscheint von vornherein in ungünstigem Licht. Die strenge Amtsmiene des Pfarrers, der Schulter an Schulter mit dem Amtsvorsteher Quint bei seinem ersten Auftreten verdonnert (11 ff.), hat noch eine gewisse innere Berechtigung; der oberflächliche, behäbige Durchschnittsmensch, der ihm die Einladung des Gurauer Fräuleins überbringt (191 ff.), berührt nicht warm und nicht kalt. Um das bisher schon bedenkliche, wenn auch noch erträgliche Bild noch dunkler zu färben, wird die Verständnislosigkeit der Geistlichkeit überhaupt dem Fall Quint gegenüber betont (233), und zum Schluß (531 ff.) wird noch ein Beispiel plumpen und grotesken Amtsbewußtseins vorgeführt, und zwar bei einem Gefängnispfarrer, wo die segensreiche Wirksamkeit sonst weithin anerkannt ist. Daneben fehlt nicht der gleichgesinnte Junker (307 ff. 362 ff.), der seinen Gefühlen gegen Quint militärisch schneidigen Ausdruck gibt. Einigermaßen begreiflich wird diese Darstellung daraus, daß im Staatschristentum – neben dem Pöbel – der äußerste Gegensatz zum Wesen des Helden gezeichnet ist, und daß ferner der Vergleich mit den Pharisäern und Schriftgelehrten die Pinselführung beeinflußt. Jedenfalls schenkt uns der Verfasser in diesem Stück reinen Wein ein und läßt keinen Zweifel darüber, daß das Christentum, das er etwa will, mit der bestehenden Kirche nichts zu tun hat.

Um einige Töne lichter gehalten, wie auch dem Helden etwas näherstehend erscheinen die Vertreter der herrnhutisch-pietistischen Frömmigkeit. Hier ist etwas mehr lebendiges, aufrichtiges, freilich mit weltlichen Motiven nicht unvermengtes Christentum anerkannt, ein Typus, in dessen verständnisvoller Schilderung die vorwiegende Ironie eine gewisse, wenn auch überlegene und kühle Sympathie nicht ganz ausschließt. Bruder Natanael (28 ff. 246 ff. 395 ff.) – nur in sehr freier Weise Gegenbild Johannes des Täufers – ist zwar ein wunderlicher Heiliger, ein grobgeschnitzter, finsterer und dabei nicht von Sinnlichkeit freier Prediger des

Gerichts, aber im Grunde doch ein ehrlicher Mensch, der ebensowenig dem überwältigenden Eindruck Quints, als den nachträglichen Gewissensbissen über sein Entgegenkommen widerstehen kann. Ebenso bedeutsam in ihrem Eingreifen in Quints Leben ist das reiche adelige Gurauer Fräulein (225 ff. 237 ff. 274 ff.), das in praktischen Dingen klug und resolut, teils aus Sensationsbedürfnis, teils aus einem tieferen Verlangen heraus ein Interesse an dem neuen Messias faßt, durch mütterliche Fürsorge in seinem dornenreichen Leben Platz für idyllische Ruhe und höhere Ausbildung schafft gegen den messianischen Eindruck seines Wesens mühsam sich wehrend ihn so lang als möglich hält und auch später nicht ganz aufgibt. Endlich ist der Pietismus von zwei Lehrern (33 ff. 136 ff.), die merkwürdigerweise beide „weiche Johanneskröpfe" haben, und sympathischer von des letzteren Frau vertreten, um schließlich von einem dritten Lehrer (295 – 313 ff.) übertroffen zu werden, dessen schlichtes, frisches und gesundes Christentum wohl dessen reinste Ausprägung im ganzen Buche bedeutet, während seine Zugehörigkeit zum Pietismus unklar bleibt. Allen gemeinsam aber ist die schwankende Stellung gegenüber Quint: unverkennbar sind hier gemeinsame Züge, die eine z.T. gegenseitige Anziehung bewirken, eine persönliche, gefühlsmäßige, biblische Frömmigkeit – aber immer entschiedener hebt sich dann doch das geschichtlich festgelegte, kompromißbereite Christentum dieser Leute von dem absoluten religiösen Heroismus Quints ab, und so kommt es überall zum Bruch, der Emanuel immer mehr isoliert. Hauptmanns Stellung auch zu diesem Typus ist, wie wir sehen, ablehnend, aber immerhin verständnisvoll, und bemerkenswert ist die Aufnahme eines idealen Vertreters historischen Christentums in Lehrer Krause, der aber doch zu wenig in den Vordergrund tritt, um viel zu bedeuten.

Als ein gewisser Ersatz für den immer mehr von Quint zurückweichenden Kreis der Stillen im Lande tritt allmählich eine dritte Gruppe Religiösgestimmter in den Vordergrund, die keine bestimmte historische Form des Christentums vorstellen, und doch für unsere Zeit besonders bezeichnend sind, aber andererseits auch allen Zeiten angehören; es sind die religiös Suchenden, neben dem Helden im ganzen die anziehendsten und interessantesten Gestalten des Buches. Es kennzeichnet die überlegene und eigenartige Persönlichkeit Quints, daß er auch auf mehr oder weniger gebildete, vorurteilsfreie, geistig angeregte, im weiteren Sinn religiös interessierte Menschen einen tieferen Eindruck macht. Da ist der junge Schreiber Kurt Simon (36 ff. 303 ff.), in dem das religiöse wie sittliche Kämpfen und Suchen eines edel angelegten, aber noch haltlosen und geistlich überfütterten Menschen und sodann die befreiende, beglückende Wirkung eines Mannes wie Quint in feinsinniger und fesselnder Weise dargestellt ist. An ihn schließt sich als geistesverwandt der Jude Benjamin Glaser (400 ff. 484 ff.), der von besonnenem Fragen und Prüfen schließlich zu leidenschaftlichem Bekennen fortgerissen wird. Der Eindruck Quints auf eine gesunde, tätige Natur, die auf christlicher Grundlage allmählich einen modernen, vorurteilsfreien Zug gewinnt, wird in der Schwester Hedwig Krause, der Tochter des obengenannten Lehrers, geschildert (294 ff. 438 ff.). Schon früher ragen

in den Gebrüdern Hassenpflug (184ff.), in denen man teils die beiden Hauptmann, teils wohl richtiger die Brüder Hart wiedererkennen will, Typen modernen Geisteslebens, sozialer und literarischer Revolutionsstimmung der 90er Jahre herein, Leute, die Quint nur nebenbei als merkwürdige Erscheinung studieren, – eine Welt, die dann am Schluß auf großstädtischem Boden in reicherer Gestaltenfülle vor unser Auge tritt. Aus dieser Umgebung hebt sich als fesselnde, zugleich anziehende und abstoßende Figur der blutjunge Examens- und Selbstmordkandidat Dominik heraus (445ff. 464ff. 508ff.), Vertreter eines krankhaften und doch nicht unechten Idealismus, Verehrer von Hölderlin und Novalis, philosophierender und schwärmender Neuromantiker, Pantheist und Sozialist, eine Erscheinung, die (als ein sehr freies Gegenstück zum Lieblingsjünger Johannes) durch ihre Begeisterung für den Helden am Schluß das erlahmende Interesse für diesen noch einmal wirksam belebt und ihn als Erfüller modernster Seelenschwingungen erscheinen läßt.

Die Mehrzahl der Suchenden entwickelt sich demnach zu den eifrigsten Anhängern Quints, ja sie sind schließlich die einzigen, die ihm bis zum Schluß treu bleiben. Dies hat seinen Grund aber eben darin, daß für sie Quints Messiasanspruch, für die zwei ersten Gruppen der schwerste Anstoß, für die vierte der eigentliche Nerv ihres Glaubens, keine weitere Bedeutung hat. Ihre höhere Bildung öffnet ihnen die Augen für den geistigen Gehalt von Quints Persönlichkeit, und so werden sie auch nicht am Schluß durch ein Versagen messianischer Erwartungen enttäuscht und abgestoßen. Da aber der dramatische Kern der Dichtung ohne Zweifel in der Schürzung und Lösung des messianischen Knotens besteht, so treten alle diese gebildeten Anhänger doch ins Hintertreffen, und die eigentlichen tragischen Gegenspieler des Helden sind die blinden, bildungslosen Anhänger, die Talbrüder, in denen auch die Parallele zum Neuen Testament am deutlichsten hervorschimmert. Eine gewisse Wertung des Echtchristlichen in der vergeistigten Auffassung Quints durch die dritte Gruppe ist hier immerhin festzustellen, aber es ist doch mehr das Echtmenschliche, das freilich in dem historischen Jesus wiedergefunden wird, – mit mehr Klarheit und Schärfe tritt jedenfalls das negative Ergebnis in der grobrealistischen Auffassung der vierten Gruppe hervor.

Es ist eine bunt zusammengewürfelte Gesellschaft, diese „Talbrüder", der im Grunde nur Elend und Unbildung gemeinsam ist: die schon vorher religiös angeregten, hingebend treuen Gebrüder Scharf, die durch das Bewußtsein wunderbarer Heilung aus tiefem Jammer Gerissenen, die halb in religiöser, halb in erotischer Schwärmerei aufgelösten Mädchen, die bekehrten Schmuggler, die aus anderen Sekten wie der Heilsarmee zugelaufenen und andere Anhänger ähnlichen Schlags. In den Herzen dieser Leute lebt der naive, unbedingte, als biblisch genommene Messiasglaube auf, der wie ein Gebirgsstrom alles mit sich fortreißt und der den Helden auf die höchste Höhe und dann in die tiefste Tiefe schleudert. Mit großer Kunst läßt uns der Dichter das Aufflammen religiöser Leidenschaft unmittelbar erleben: wir sehen verzückte, anbetende Menschen auf den Knieen,

wir hören rücksichtslose Bekenner vor Volk und Obrigkeit, wir blicken in Herzen, die sich vom Irdischen losgelöst und in den Himmel versetzt glauben. Bemerkenswert ist dabei freilich schon, wie die Entstehung der Gemeinde geschildert ist. Es ist der Verfasser der Weber und des Hannele, der konsequente Naturalist mit mystischem Einschlag, der die religiöse Empfänglichkeit dieser Leute fast durchweg aus ihrer sozialen Notlage und ihrem engen Gesichtskreis erklärt.

Wie das Auftreten Quints unter solchen Leuten, deren unterdrücktes Seelenleben sich schon vorher in sektiererischen Vereinigungen Luft macht, den Glauben erweckt, Jesus sei leibhaftig unter ihnen, und wie dadurch er selbst immer mehr in diese Vorstellung hineingetrieben wird, das ist mit großer psychologischer Feinheit geschildert (16 ff. 81 ff. 129 ff. 145 ff. 171 ff. 204 ff.). Dasselbe gilt von der Ausartung der sich selbst überlassenen Jüngergemeinde: wir sehen sie im Glauben an den wiedergekommenen Heiland und in Erwartung des neuen Jerusalem sich in der einsamen Talmühle sammeln und von überstiegenem Beten und Singen zu Sündenbekenntnissen im Stil der Heilsarmee, von da zum Zungenreden und schließlich zu völliger in Sinnesstörung und Sinnentaumel endender religiöser Raserei übergehen (253 ff. 325 ff.). Damit aber wird ein unheilbarer Konflikt mit dem angebeteten Meister heraufbeschworen, dessen durch fortschreitende Bildung gefördertes, überlegenes religiöses Denken zwar nicht eine Art Messiasbewußtsein, aber alle die schwärmerischen, sinnliche egoistischen, judaisierenden Vorstellungen, die sich daran anschließen, immer entschiedener ausschließt (337 ff. 372 ff. 409 ff. 493 ff.). Dieser Konflikt ist der tragische Wendepunkt der Erzählung, der zur Auflösung der Gemeinde, im übrigen freilich zu keinem klaren Abschluß führt, aber reich an ergreifenden Wendungen ist.

Für den Leser enthält diese Entwicklung fast etwas Befreiendes: während anfangs die Geschichte Jesu, und besonders sein Verhältnis zu den Jüngern in fast peinlicher Weise kopiert und gewissermaßen kompromittiert ist, sieht man immer klarer eine auf ihren eigenen Grundlagen beruhende Schwärmerbewegung, wie sie die Kirchengeschichte in reicher Auswahl aufweist, sich abwickeln. Zu denken gibt in diesem Zusammenhang auch den Theologen die entschiedene Abweisung der eudämonistisch-realistischen Bestandteile des Christentums — eine Scheidung, die im ganzen sowohl der Stellung Jesu als dem evangelischen Christentum unserer Zeit entspricht, aber vielfach weitergeht und die Grenzlinien mit größerer Schärfe zieht. Es bleibt schließlich, wie sich zeigen wird, bei dem Helden ein reiner religiöser Spiritualismus zurück, und es ergeben sich so Gegensätze, zwischen denen ein feinerer, gesunder Realismus des Glaubens, sowie eine praktische Verwertung des historisch Gegebenen keinen Platz mehr hat.

So sind wir nun schließlich bei dem Helden der Dichtung, Emanuel Quint, angelangt, der sich in allen diesen Gestalten spiegelt und doch für sich selbst noch eine eingehendere Betrachtung erfordert. Es ist dem Dichter gelungen, in dieser Figur ungewöhnliche Wirkungen zu erzielen, und nicht nur in den Herzen der Personen des Romans, sondern auch im Innern

des Lesers eigenartige und mannigfaltige Empfindungen zu wecken. In der ärmlichsten äußeren Erscheinung offenbart sich ein sich steigernder innerer Reichtum, eine sittliche Feinheit und geistige Überlegenheit, zu der man zwar schwer eine klare Stellung gewinnen, der man aber unmöglich widerstehen kann. Dies ist seine Stärke, aber auch seine Schwäche: Der Held schillert in den verschiedensten Farben, und durch diese vieldeutige Unbestimmtheit seines Wesens übt er seinen Zauber aus; aber eben darauf beruht auch das Ungeklärte und Unbefriedigende des ganzen Buches.

Es wäre nun wohl eine lockende Aufgabe, die Entwicklung Quints zu verfolgen: die Ursprünge, in der geistlichen Abstammung und dem Leben mit dem Neuen Testament nur angedeutet, bleiben im Dunkel; nach dem ersten Auftreten mit seinen Folgen, amtlicher Verwarnung, Anschluß der ersten Jünger, Taufe durch den Herrnhuter, bringt die Versuchung im Gebirge eine Klärung der Gedanken und eine Reinigung des sittlichen Empfindens, freilich auch ein Auftauchen des bedenklichen Messiasbewußtseins; der wachsende Enthusiasmus der Anhänger — nebenbei das Erlebnis einer mystischen Vermählung mit Christus im Gefängnis — bringt langsam und zögernd das übermenschliche Selbstgefühl zum Durchbruch; die Ruhezeit unter dem Schutz des Gurauer Fräuleins, das Studium ihrer Bücherei modernisiert das Denken und lockert das feste Wurzeln im neutestamentlichen Boden, bringt ihn in inneren Konflikt mit seiner Jüngergemeinde und bereitet das Wirken in der Großstadt vor, das denn eine schließliche Erweiterung des Arbeitsfeldes, ungeahnte Erfolge, aber auch die Katastrophe, wenn man es hier so nennen kann, mit sich bringt (9ff. 53ff. 101. 113ff. 148ff. 168ff. 194ff. 228ff. 248ff. 321ff. 343ff. 380ff. 397f. 434f. 466ff. 496ff.). Wollte man aber diese Entwicklung durchdenken, so würde man immer wieder auf unlösbare Widersprüche stoßen, nie darüber klar werden, ob er sich eigentlich wirklich für den Messias hält oder nicht, überdies die ganze Entwicklung in der Versuchungsgeschichte schon fast vorweggenommen finden. Kurz diese ganze biologische Methode wird, wie schon bisher, besser durch ein gewissermaßen chemisches Verfahren ersetzt, das den wunderbar gemischten Zaubertrank in seine natürlichen Bestandteile zerlegt.

Es sind in der Hauptsache vier Elemente, aus denen sich das Ganze zusammensetzt, vier Elemente, die sich — das ist das Seltsame — logisch großenteils widersprechen und eben dadurch das verwirrende Gesamtbild ergeben. Es ist 1) die Nachfolge bezw. imitatio Christi, 2) der Wiederkunftsgedanke, 3) die Christusmystik, 4) die Diagnose auf Wahnsinn, oder es ist eine religiös-sittliche, religiös-dogmatische, religiös-mystische und eine naturwissenschaftlich-pathologische Auffassung. Es ist die wirkungsvolle, aber doch sehr anfechtbare Methode des Dichters, zu keinem der viere sich voll zu bekennen, sondern uns in der Schwebe darüber zu lassen, was eigentlich des Pudels Kern ist. Die rein pathologische Betrachtung wird zwar dem nüchternen modernen Leser stets die ausschlaggebende sein; aber er nimmt der Rose damit allen Duft und Reiz. Und der Dichter, der scheinbar diese Deutung in Titel und Ton des Ganzen vertritt, gibt ihr durch den

geistigen und sittlichen Gehalt, den er in Quint legt, ein Gegengewicht, das seine Dichtung vor dem Herabsinken zu einer pathologischen Studie bewahrt. Aber freilich, es bleibt bei gegensätzlichen Eindrücken: geschichtlich ist imitatio Christi und Mystik mit einander verwandt, beides aber sind insofern Gegensätze, als das Ideal nicht zugleich vor uns und in uns sein kann; ausgeschaltet werden streng genommen beide Anschauungen durch die weitergehende Vorstellung der Wiederkunft Christi, da der Held, wenn er Christus selbst ist, diesen weder nachzuahmen, noch sich erst allmählich mit ihm zu vereinigen braucht; endlich wirft die pathologische Deutung alle drei andern als krankhafte Einbildungen über den Haufen. Da übrigens die Nachfolge Christi in der Mystik aufgeht und der Wiederkunftsgedanke über den Vorstellungskreis der unbedingten Anhänger hinaus nur als nicht recht faßbares Stimmungsmoment wirkt, so bleibt für eine ernsthafte Betrachtung schließlich nur ein ungelöstes Schwanken zwischen der mystischen und pathologischen Auffassung.

Eine nähere Untersuchung kann hingegen hier erspart bleiben gegenüber dem Wahnsinns- und dem Wiederkunftsgedanken; beide sind im Grundgedanken klar und einfach, eine nähere Behandlung der pathologischen Seite aber müßte der Feder eines Psychiaters überlassen bleiben. Der Glaube an Christi Wiederkunft sodann ist ja ziemlich so alt wie das Christentum; für einen Dichter aber wäre die Idee, seine Erfüllung in der Gegenwart sich entfalten zu lassen, ein fast unlösbares Problem. Hauptmann hat diese Aufgabe mehr gestreift als zu lösen versucht. Eine grundlegende Änderung der historischen Vorstellung liegt schon darin, daß Jesus zum zweiten Mal nicht in Herrlichkeit, sondern in Niedrigkeit wiederkommt, auch würde dieser Gedanke ja keine Wiederholung des Erdenlebens Jesu fordern, wie sie Hauptmann z.T. bietet. Doch ist eine solche Änderung für den Naturalisten sehr naheliegend und schließt den Vorzug in sich, daß nicht nur der Gegenwarts- und Wirklichkeitscharakter gesteigert wird, sondern auch das biblische Kolorit reichlicher verwendet werden kann. Deutlich wird jedoch nunmehr das künstlerische Recht des vieldeutigen Verfahrens in der Dichtung: weder die rein pathologische, noch die rein apokalyptische Auffassung würde, für sich durchgeführt, ein echtes Kunstwerk zustande bringen, sondern entweder ein medizinisches, oder ein erbauliches Tendenzwerk, wie es wohl beides schon versucht worden ist. Indem aber neben der mystisch und sittlich-religiösen Fassung bald die eine, bald die andere jener entgegengesetzten Betrachtungen hervorblickt, wird bald die skeptische bald die naiv gläubige Ader im Leser angesprochen und so eine vielseitige Wirkung erzielt. Damit erweist sich immer deutlicher als Kernpunkt der Dichtung, der noch besondere Aufmerksamkeit verdient, die Verwendung der Mystik und der damit verwandten Nachfolge Christi, die nicht nur theologisch, sondern auch menschlich und künstlerisch den Höhepunkt der Dichtung darstellt.

Zunächst sei der Gedanke der Nachfolge Christi und seiner Seele, der Jesusliebe (59), als der ursprünglichere und einfachere betrachtet. Es ist ein altes Stück Kirchengeschichte, das in diesen Begriffen lebt: Bernhard von Clairvaux, Waldenser, Franziskaner, Brüder vom gemeinsamen Leben,

Thomas a Kempis sind die Namen, woran sich der Gedanke in erster Linie knüpft. Es ist zunächst das gesunde Streben, die Gesinnung Jesu sich zu eigen zu machen, das allen diesen Versuchen zu Grunde liegt, wenn sie auch schon einseitig in der Richtung der Demut und Weltentsagung gefaßt ist. Es ist dann die Neigung, auch das äußere Verhalten Jesu zu kopieren, Ehelosigkeit, Armut, Wanderpredigt und einzelne Handlungen, worin sich eine noch größere Einseitigkeit anbahnt. Von hier aus ist es dann nur noch ein Schritt dazu, sich in ähnliche Situationen wie Jesus zu begeben, besonders Leiden und Verfolgungen auf sich zu ziehen und so Jesu auch im Schicksal ähnlich zu werden. Letzteres ist ja bei Hauptmann noch weiter durchgeführt, indem Abstammung, Taufe, Versuchung, Verhältnis zu den Jüngern, Kindersegnung, Bergpredigt, Tempelreinigung, Verrat u.a. auftauchen. Damit ist ein zum Glück oft durchbrochener Parallelismus zum Leben Jesu eingeführt, der schon wieder halb in der Richtung der Wiederkunftsidee geht. Aber was erfreulicher ist, die Nachfolge Jesu ist doch auch als Einleben in Jesu Gesinnung gedacht und dabei ist vielfach mit sittlicher Feinheit verfahren. Es gehört zu den wertvollsten Seiten des Buches, so echte Jesuszüge, wie starke, reine Menschenliebe, völlige Hingabe an einen höchsten Willen, kindliche Vertrauensstimmung und stille Heiterkeit der Seele, aber auch scharfe, kraftvolle Ablehnung alles Unwahren und Gemeinen, so lebensvoll und anschaulich dargestellt zu sehen. Diese religiös-sittlichen Seelengemälde haben ihre selbständige und im Grunde höhere Bedeutung neben den Bildern und Gedankenreihen einer theoretischen Mystik, in die freilich die Nachfolge Christi hier wie sonst umschlägt. Der innerste Gedankengang des Buches, seine Quintessenz gewissermaßen, ist so eine deutliche Illustration zu Harnacks Worten in seiner Schilderung der Mystik (Dogmengeschichte III 379 f.): „Die aus der Liebe quillende Nachbildung Christi — — schlägt dann nicht selten in die Vorstellung um, man müsse geradezu ein Christus werden, Christus aufs neue in sich gebären."

Diese Mystik, sie ist ja schon im Neuen Testament angebahnt (Joh. 6,56 15, Galater 2,20) und durchzieht dann, durch den Neuplatonismus gespeist, das ganze Mittelalter, nicht etwa als die Geheimreligion einzelner Schwärmer, sondern mehr oder weniger als die persönliche Frömmigkeit der ganzen Kirche, als die Privatreligion der Scholastiker. Zum Verständnis unserer Dichtung sind besonders ihre inneren Abstufungen zu beachten: nicht nur neben der theoretischen die praktische Richtung, die im weiteren Sinn die schon behandelte Nachfolge Christi in sich schließt, sondern auch die Scheidung in eine mehr christozentrische und mehr theozentrische Betrachtung; und endlich macht es den größten Unterschied in der Stimmung aus, ob der pantheistische, den realen Gottesglauben zersetzende Charakter dieser Einheit mit Gott zurückgedrängt ist oder offen und konsequent zu Tage tritt. In letzterer Beziehung ist ja die Mystik zugleich eine hochmoderne Erscheinung, die nicht nur vor 600 Jahren vom Meister Eckhart von Köln vertreten wurde, sondern auch in einem vielangefochtenen Meister aus Köln in neuester Zeit wieder ans Licht tritt.

Wie nahe diese Form der Gotteinheit auch dem künstlerisch-religiösen Empfinden der Gegenwart liegt, verrät Gottfried Keller am Schluß des „Grünen Heinrich" (IV 203 ff.), wo der „Cherubinische Wandersmann" des Angelus Silesius als Geistesverwandter Feuerbachs zitiert und gepriesen wird. Da lesen wir Sinnsprüche wie:

Ich bin so groß als Gott, Er ist als ich so klein,
Er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht sein.

Und:

Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben,
Werd ich zunicht, er muß vor Not den Geist aufgeben.

Der „Narr in Christo" ist zu den genannten nur ein neuer Beweis, daß die Mystik eine den verschiedensten Zeiten und Geistesrichtungen gemeinsame Form religiösen Lebens ist, nicht wohl, wie die Schule Ritschls annimmt, die spezifisch katholische Form der Frömmigkeit. Insofern ist das Buch als beachtenswerter Beitrag zum Verständnis des Wesens der Mystik zu schätzen. In doppelter Richtung sehen wir darin interessante Entwicklungsmöglichkeiten der Mystik sich verwirklichen: aus der Jesusliebe und Nachfolge Christi wird die mystische Vereinigung mit ihm und aus dieser das messianische Selbstbewußtsein. Und zum andern: trotz des historischen und positiven Moments, das in der christozentrischen Form der Mystik liegt, ja in einem gewissen Widerspruch hierzu, wird immer mehr der Gedanke über die Gesinnung Herr, und in souveräner Weise zersetzt das Hochgefühl der Einheit mit Gott, Christus oder eigentlich dem „Geist" (78 f.) die Grundlagen der eigenen Religiosität, den realen, transszendenten Gottesglauben und den biblischen Standpunkt.

Was zunächst das Herauswachsen des Messiasbewußtseins aus der Mystik betrifft, so ist zu beachten, wie der Dichter alles zu vermeiden sucht, was an groben Betrug erinnert, wie er aber auch die pathologische Deutung, die er scheinbar vertritt, durch vorsichtige psychologische Motivierung möglichst zurückschiebt. In tiefer Demut weist Quint die Vorstellung, die sich ihm von innen und außen immer wieder aufdrängt, zurück, bis er endlich, durch ein traumhaftes Ereignis im Kerker, eine mystische Hochzeit mit Christus, bestärkt, auch hierin zu ruhiger, heiterer Gewißheit durchdringt, die man freilich schließlich als fixe Idee deuten muß. Im Grunde ist es ja nur ein kleiner Schritt von der Grundüberzeugung des Mystikers, daß Christus ganz und gar in ihm ist, zu jener Vorstellung; und man könnte sich fast wundern, daß sie in der Kirchengeschichte nicht häufiger aufgetreten ist. Freilich – jener kleine Schritt ist eben doch der Schritt vom Gesunden zum Kranken. Gegenüber geschichtlichen Vertretern dieser Idee wie Tanchelm und Eon de Stella im 12. Jahrhundert, oder wie Jan von Leyden, dem Messias von Münster, im 16. Jahrhundert, liegt hier jedenfalls eine feinere und vornehmere Art dieser Schwärmerei vor. Es ist der gesunde und edle Ausgangspunkt, die Nachfolge Christi, die in der krankhaften Konsequenz als ungezwungene, heilandartige Erhabenheit, Menschenliebe, Reinheit und Heiterkeit noch weiterlebt, und als edle und reine Persönlichkeit aus dem unscheinbaren Äußeren bezaubernd hervorleuchtet.

Von noch größerem Interesse ist vielleicht das Hervortreten der spiritualistischen und pantheistischen Züge in der Mystik Quints. Auch hier handelt es sich ja um eine Entwicklung und das Studium der Gurauer Bibliothek taucht öfters als fördernder Faktor auf. Aber auffallend ist, wie dann gerade die letzten Reden Quints wieder ganz in den halb überwundenen biblischen Ton zurückfallen, noch mehr aber, wie in der Versuchungsgeschichte im 3. Kapitel, einer in Natur- und Seelenschilderung großartigen Nachdichtung von Matthäus 4, die ganze Entwicklung so ziemlich schon vorweggenommen ist — und das nicht ohne inneres Recht, da es sich im Grunde um eine logische Konsequenz der Mystik handelt. Merkwürdigerweise muß gerade das Vaterunser (76 ff.) dazu herhalten, die freigeistigen Grundanschauungen herauszuarbeiten: die Verdrängung des überweltlichen Gottes durch den Geist, der im Menschen wohnt, den reinen Spiritualismus, der alle natürlichen Ziele der Religion ausschließt, und von da aus die Loslösung von der Bindung an die Bibel, den schroffen Gegensatz nicht nur zur Staatsreligion, sondern auch zur populären Frömmigkeit der Herrnhuter, sowie auch zur schwärmerischen Steigerung derselben durch seine Anhänger. Kein Wunder, daß Quint schließlich nur noch bei den moderngestimmten Suchenden, bei einem Gefühlsphilosophen wie Dominik vor allem, Verständnis findet. Zum Grundbegriff des Ganzen wird so der dem Helden innewohnende „Geist", der im Gegensatz zu den Bedürfnissen und Vorstellungen des natürlichen Menschen, wie zum Buchstaben der Bibel und zu den Ordnungen der Kirche, immer wieder als das „Geheimnis des Reiches" genannt wird. Durch die in diesen Zusammenhängen auftretende Bereitschaft Quints, sich für das Ganze aufzuopfern und — mit pantheistischem Anklang — darin aufzugehen, wird auch ein würdiger Ausgang vorbereitet. Die Durchführung dieser Schlußkatastrophe kann freilich wenig befriedigen und wirkt wie ein Fiasko nicht nur des Helden, sondern auch des Dichters — eine unausweichliche Folge der widerspruchsvollen Gesamtanlage.

Doch die Schilderung der Quintschen Mystik behält ihren eigenartigen Wert, und sie ist auch am meisten geeignet, uns einen Blick in des Dichters eigene Gedankenwerkstatt tun zu lassen. Nach der praktischen Seite ist das jesusähnliche Verhalten des Helden mit solcher Wärme gezeichnet, daß die Sympathie und Verehrung, die auch kritischere moderne Geister als Hauptmann für die sittliche Größe Jesu bewahren, daraus unverkennbar hervorleuchtet. Was sodann die mystische Theorie betrifft, so ist zunächst zu beachten, daß sie ziemlich unabhängig von pathologischer Deutung durchgeführt ist, und daß von hier aus seine Selbstbezeichnung als Christus und Gottes Sohn eine sich aufdrängende Symbolisierung in Anbequemung an die Bedürfnisse der Anhänger ist, eine Linie, die freilich auch öfters überschritten wird. So verstanden legen diese Ideen die Annahme nahe, daß der Dichter in ihnen einen Ausdruck eigener religiöser Gefühle und Gedankengänge — ich sage absichtlich nicht „Überzeugungen" — kundgibt, und es bestätigt sich die Voraussetzung, daß die alte Mystik, freilich in einer den realen Glaubensinhalt zersetzenden Form, sich im modernen Bewußtsein hier wie sonst

vielfach als lebendig erweist. Damit dürfte die im Anfang aufgeworfene Frage nach Grundlagen und Gehalt der merkwürdigen Dichtung wenigstens bis zu einem gewissen Grade beantwortet sein.

Spir's Stellung zur Religion.

Von **Benrubi.**

Das religiöse Problem der Gegenwart bildet in gewissem Sinne einen Teil jener Zentralfrage der modernen Philosophie, die man am besten durch die Formel „Naturalismus oder Idealismus" ausdrücken kann. Es handelt sich nämlich dabei um die Frage, ob der Mensch restlos ein Tier ist, oder ob bei ihm ein neues Leben durchbricht, welches ihn von allen übrigen Wesen unterscheidet. Entschließt man sich für die erste Möglichkeit, so wird man das religiöse Problem im Sinne des naturalistischen Monismus lösen müssen d.h. also man wird der Religion jede Daseinsberechtigung absprechen und sie durch die exakte Wissenschaft ersetzen zu können glauben. Gibt man dagegen zu, daß der Mensch ein Bürger zweier Welten ist, d.h. daß er sich zu irgend welchem Mehr gegenüber der äußeren Natur erheben kann, dann wird man die Religion als ein selbständiges Gebiet neben der Wissenschaft anerkennen. Man kann weitergehen und sagen, daß je mehr Raum in einer Philosophie der Kampf gegen den naturalistischen Monismus einnimmt, desto mehr sie sich jener augustinischen Definition nähern wird, wonach es zwischen der echten Philosophie und der echten Religion keinen Unterschied gibt.

Als eine vorzügliche Bestätigung dieser Auffassung des Verhältnisses von Philosophie und Religion kann man das Lebenswerk African Spir's*) betrachten. Spir gehört zu jener Kategorie von Denkern, deren ganzes Schaffen von einem einzigen einfachen, aber allerdings schwer zu erfassenden Gedanken beherrscht ist, zu den Denkern also, die man Monoideisten nennen kann, weil sie die Idee, die sie sich einmal gegeben haben, durch die verschiedensten Mittel in Macht, in Gefühl, in Wunsch, in eine substanzielle Wirklichkeit zu verwandeln suchen. Spir geht nämlich von der Überzeugung aus, daß unser Denken ein von den Dingen dieser Welt unabhängiges Prinzip besitzt, welches als die höchste Norm gilt, es ist der Begriff, richtiger das Gefühl, daß der Grundcharakter des wahrhaft eigenen, normalen Wesens der Dinge Identität mit sich selbst ist. Das Unbedingte, das Metaphysische, das jenseits der Erfahrung liegende ist die Norm der Dinge wie der Begriff des Unbedingten die Norm unseres Denkens ist. Das Verhältnis des Unbedingten zu der Welt der Erfahrung ist nicht dasjenige des Grundes zu seiner Folge, sondern dasjenige des Höheren zum Niederen, der Norm zu dem von der Norm Abgefallenen, des Sichselbstewiggleichen zu dem mit sich Entzweiten und ewig Wechselnden, das sich selbst ver-

*) Im Verlage von J. A. Barth in Leipzig ist kürzlich die IV. Auflage der Werke Spir's mit Titelbild nebst einer Skizze über des Autors Leben und Lehre von Helene Claparède-Spir erschienen.

urteilt und verleugnet, oder Spir's Gedanken frei übersetzt, das Verhältnis des Göttlichen zum Teuflischen. Das Unbedingte, sagt Spir an anderer Stelle, ist nichts anderes als das eigene Wesen der Dinge, von dem die gegebene Wirklichkeit die „Erscheinung" ist. Die Erscheinung, die Welt unterscheidet sich von dem Unbedingten dadurch, daß sie Elemente enthält, welche dem Wesen der Dinge an sich fremd sind, zu demselben nicht gehören. Diese Elemente sind: die Vielheit mit der ihr anhängenden Relativität der Dinge, ferner die Veränderung (das Geschehen), das Übel und die Unwahrheit. Das Vorhandensein dieser Elemente in den Dingen der Welt konstituiert das Bedingtsein und die Unvollkommenheit, kurz „die Abnormität" derselben. Im Gegensatz zu dieser empirischen Natur der Wirklichkeit ist das eigene, ewige Wesen der Dinge, d.h. das Absolute eines, gut und vollkommen. Mit dem Wechsel und dem Übel, die in der Welt herrschen, hat dasselbe nichts Gemeinsames, steht damit in keiner Verbindung.

Aus dieser kurzen Charakteristik der Grundtendenz Spir's ergibt sich zunächst, daß wir ihn als einen der größten Feinde des Monismus überhaupt und des naturalistischen Monismus insbesondere betrachten können. Der Grundfehler des Naturalismus ist nach Spir die Annahme, daß es keine andere Ordnung als die physische Naturordnung und keine anderen Gesetze als die physischen Gesetze gebe. Die Naturalisten wollen von nichts anderem wissen, als was man mit Händen greifen und mit Augen sehen kann. Sie nehmen, mit anderen Worten, den Standpunkt des Tieres und des Kindes ein. Der Naturalismus ist blind für den Dualismus des Physischen und des Moralischen, der in der Welt und im Menschen herrscht. Wäre der Mensch ein bloßes Tier, ein bloß physisches Wesen, so würde weder Wissenschaft noch Kunst, weder Moralität noch rechtliche Ordnung, kurz nichts von alle dem möglich sein, was eben den Menschen von dem Tiere unterscheidet und seinem Leben einen höheren Wert verleiht.

Auch Spir's Auffassung des Verhältnisses von Wissenschaft und Religion wird durch seinen Dualismus erklärlich. Von einem Konflikte zwischen Religion und Wissenschaft kann nach Spir deshalb nicht die Rede sein, weil jede von den beiden ein besonderes Gebiet hat, das ihr ausschließlich angehört. Das Physische ist ausschließlich das Gebiet der Naturwissenschaft, das Moralische ausschließlich das Gebiet der Religion. Da zwischen dem Physischen und dem Moralischen ein radikaler Gegensatz besteht und das eine aus dem anderen daher nicht abgeleitet und erklärt werden kann, so gibt es auch keinen für beide gemeinsamen Boden, auf welchem allein ein Konflikt zwischen Religion und Wissenschaft entstehen könnte. Zwar gibt es einen Gegenstand, der diese beiden Gebiete in sich vereinigt, und das ist der Mensch. Aber auch im Menschen bewahrt jedes seine Unabhängkeit. Das Physische ist auch im Menschen ausschließlich Gegenstand der Naturwissenschaft und nichts von dem, was die Naturwissenschaft über die physische Natur des Menschen entdeckt, kann der Religion irgend einen Abbruch tun, noch von ihr angefochten werden. Daß der Mensch seiner physischen Natur nach ein bloßes Tier ist und aus einem niedri-

geren Tiergeschlecht, sei es aus dem der Affen oder einem anderen, im Laufe der Zeiten hervorgegangen, das ist eine Tatsache, welche die Religion nichts angeht. Denn die Religion und alles Höhere im Menschen überhaupt beruht nicht darauf, daß er von Hause aus eine andere Natur hätte als die Tiere, sondern darauf, daß er das Gefühl und das Bewußtsein von der Abnormität der physischen Natur und von dem Dasein einer höchsten Norm besitzt. Da dieses Gefühl und Bewußtsein nicht bloß eine subjektive Tatsache im Wesen des Menschen selbst ist, sondern auch unzweifelhafte objektive Gültigkeit besitzt, unanfechtbare Beweise für seine Wahrheit anführen kann, so kann dasselbe auch unmöglich einem Widerspruch von Seiten der Wirklichkeit und deren Erforschung durch die Wissenschaft begegnen.

Aller Streit zwischen Religion und Wissenschaft, oder richtiger zwischen den Vertretern beider, entsteht vielmehr lediglich dadurch, meint Spir, daß die Vertreter der einen unberechtigte Eingriffe in das Gebiet der anderen tun, und der Grund davon ist allemal ein Irrtum. So hat die Naturwissenschaft auf moralischem Gebiet schlechterdings nichts zu sagen; dieses liegt außerhalb ihres Forschungsfeldes und ihrer Kompetenz. Wenn aber andererseits die Vertreter der Religion ihren Gegenstand, Gott, für eine physische Macht, für ein wirkendes und gar menschenähnliches Prinzip ausgeben und aus dieser Voraussetzung heraus die Naturerscheinungen, deren Ordnung und deren Verlauf erklären wollen, so machen sie auch einen vollkommen unberechtigten Eingriff in das Gebiet der Naturwissenschaft.

Das Objekt der Religion, Gott, darf man, nach Spir, nicht mit dem wirkenden Prinzip der Natur identifizieren, da das höchste Wesen, die Quelle der Andacht und der erhabensten Tugend, nicht zugleich als Urheber des Abnormen und des Übels gedacht werden kann. Wahre Religion, behauptet Spir im Gegensatz zum Intellektualismus, ist nicht eine Angelegenheit des Intellekts, sondern des Gefühls, nicht eine Sache der äußeren, sondern der inneren Erfahrung, nicht eine Erkenntnis, sondern selbst ein Faktum, nicht eine Ansicht von dem Verhältnisse des Menschen zu Gott, sondern dieses Verhältnis selbst, wie es sich in der subjektiven Natur des Menschen geltend machen kann, nämlich als inneres Gefühl der Verwandtschaft mit Gott. Darum bedarf der Mensch, in welchem dieses Gefühl lebendig ist, keiner Beweise für das Dasein Gottes. Gott ist ihm eine Tatsache des inneren Lebens, mithin unmittelbar gewiß. Der Mensch strebt über die Schranken seiner Individualität zum Göttlichen hin, und in diesem Streben, das Göttliche, die Norm zur Geltung zu bringen, in dieser „Erhebung des Geistes über die gemeine Wirklichkeit", in diesem Idealismus liegt der Zweck des menschlichen Daseins. Die Religiosität bildet die natürliche Krönung und das innere Band aller höheren Bestrebungen und Aspirationen des menschlichen Geistes. Daher sind echte Moralität, echte Kunst und echte Philosophie ihrem Wesen nach religiös. So bezeichnet Spir die Poesie als eine indirekte Religiosität und die Kunst als die Interpretation derselben durch sinnliche Zeichen und Gegenstände. Der echte Künstler ist stets religiös, auch wenn er profane Gegenstände behandelt.

Denn seine Inspiration ist stets von dem Gefühl des Höheren getragen. Aber erst die Philosophie kann das Gefühl und die innere Gewißheit des Höheren, welche die Religiosität ausmacht, in eine wissenschaftliche Gewißheit verwandeln, indem sie auf dem Wege des theoretischen Beweises zeigt, daß die Welt der Erfahrung nicht das eigene, wahre Wesen der Dinge darstellt, daß das unbedingte Wesen der Dinge, das „Ding an sich", eines und vollkommen ist. Die Philosophie ist daher der einzige berechtigte Interpret der Religiosität, steht also mit derselben in der engsten Verbindung. Jede wahre Philosophie ist also ihrem Wesen nach idealistisch.

Sehr charakteristisch für Spir's Stellung zur Religion ist sein Kampf gegen den Pantheismus, die Theodicee und den Glauben an die individuelle Unsterblichkeit.

Nichts kann nach Spir mit Religion weniger verträglich sein als der Pantheismus, die Identifizierung von Gott und Natur. Denn was man sich auch unter Religion denken mag, so scheint doch eins unmittelbar klar, nämlich daß dieselbe eine Erhebung des Geistes über die Natur ist. Ist aber die Natur selbst das Höchste, selbst das Unbedingte und Vollkommene, dann kann diese Erhebung offenbar weder einen Grund noch einen Sinn haben. Die Welt ist nach Spir durch und durch ungöttlich, d.h. sie enthält Gott fremde Elemente, welche also mit dem eigenen Wesen desselben in keiner Weise und Hinsicht identifiziert werden können. Schleiermachers Begründung der Religion aus dem frommen Abhängigkeitsgefühl ist nach Spir als ein mißlungener Versuch zu betrachten. Namentlich glaubt er, daß Spinozismus und Christentum zueinander nicht besser passen als ein Tanzbild zu einem Totenamt. Ja, in gewissem Sinne bekämpft Spir auch den Theismus, insofern für diesen Gott der allmächtige Schöpfer ist. Denn Gott als das Ideal und Gott als der allmächtige Schöpfer oder Herr sind nach Spir zwei Vorstellungen, welche zwar durch dasselbe Wort bezeichnet werden, jedoch nichts Gemeinsames miteinander haben und logisch unvereinbar sind. Das wirkende Prinzip der Natur enthält den Grund des Übels und des Bösen in der Welt. Denn das Übel und das Böse entstehen nach unveränderlichen Naturgesetzen, welche bloß die Wirkungsweisen jenes Prinzips darstellen. Hält man nun das wirkende Prinzip für Gott, das höchste und vollkommene Wesen selbst, so entsteht der schwere Widerspruch, der auf dem Bewußtsein der Bekenner lastet.

Kein Wunder also, daß Spir in allen Versuchen einer Rechtfertigung des Übels in der Welt lauter Redensarten sieht. Die totale Unzulänglichkeit aller Versuche einer Theodicee ist nach Spir noch ihr geringster Mangel; das Schlimmste ist der Einfluß, den sie auf das zeitliche, das moralische und das religiöse Bewußtsein ausüben. Durch das Bemühen, das Schlechte zu vertuschen und zu rechtfertigen, wird ein Geist innerer Heuchelei erzeugt, welcher die besten Elemente der menschlichen Natur vergiftet. Überhaupt ist es nach Spir eine gefährliche Krankheit, alles erklären zu wollen. Wir müssen uns vielmehr damit begnügen, das Vorhandensein der Abnormität zu konstatieren, denn es ist schlechthin unbegreiflich und unerklärlich. Es verdient aber hervorgehoben zu werden, daß diese Auffassung des Übels

und des Bösen sich sowohl von dem Optimismus eines Leibniz als auch von dem absoluten Pessimismus eines Schopenhauers unterscheidet. Denn wenn Spir einerseits die Welt der Erfahrung als eine bloße Erscheinung und als eine abnorme betrachtet, so meint er aber andererseits im bewußten Gegensatz zu Schopenhauer, daß diese abnorme Welt nicht ihren Grund in dem eigenen normalen Wesen der Dinge hat und daß infolgedessen Gott nicht als die Ursache des Übels betrachtet werden kann.

Endlich ist auch Spir's Bekämpfung des Unsterblichkeitsglaubens durch seinen Dualismus bedingt. Spir sieht in diesem Glauben eine Folge des naturalistischen Monismus, der die empirische Individualität als das ganze und wahre Wesen des Menschen betrachtet. Auch hier stellt uns Spir vor ein großes Entweder-oder: wir müssen uns entweder für den Naturalismus oder für den Idealismus entscheiden. Denn das Normale und das Abnorme können nicht gleiche Berechtigung haben. Hängen wir an dem Abnormen, an der innerlich leeren, durch Täuschung bedingten Ichheit und Individualität fest, so können wir uns eine individuelle Unsterblichkeit vorspiegeln, aber dadurch wird der wahrhaft unsterbliche Teil in uns und der wahre Wert unseres Lebens vermindert. Legen wir dagegen allen Wert auf das Normale, das Göttliche allein, dann müssen wir auf die Unsterblichkeit verzichten, so schwer dies auch dem „alten Adam" in uns fallen mag. „Wie kann man", fragt Spir, „angesichts der Tatsache, daß unsere Individualität innerlich leer, ohne eigenen Inhalt und durch Täuschung bedingt ist, eine ewige Fortdauer derselben wünschen? Das hieße ja das Elend und die Abnormität in seiner Person verewigen wollen." Die wahre Unsterblichkeit besteht vielmehr nach Spir in dem Einswerden mit Gott, in der Selbstverleugnung, in der Wohltätigkeit und in der Liebe. Der wahrhaft gute Mensch ist seiner Unsterblichkeit sicher: er genießt sie schon in diesem Leben.

Gegen Spir's Weltanschauung überhaupt und gegen seine Auffassung der Religion insbesondere läßt sich allerdings verschiedenes einwenden. So wird z.B. sein schroffer Dualismus, seine Zerreißung der Wirklichkeit, seine Trennung von Gott und Welt, von Transzendenz und Immanenz manchem geradezu unerträglich erscheinen. Es wird für den modernen Menschen immer mehr unmöglich, Gott und Welt, Natur und Geist als absolute Gegensätze zu betrachten. Aber dennoch wird man nicht umhin können, zuzugeben, daß Spir's Lebenswerk auch für die Gegenwart ein große Bedeutung besitzt. Nicht nur werden alle diejenigen, die in der Bekämpfung des naturalistischen Monismus eine der wichtigsten Aufgaben der Philosophie der Gegenwart erblicken, in den Werken Spir's vortreffliche Waffen für die Vernichtung des Gegners finden, sondern das Studium seiner Philosophie wird auch die Bestrebungen aller Freunde einer Befreiung der Religion von allem unnützen Ballast und ihrer Verinnerlichung in hohem Grade fördern können.

Besprechungen.

Wege zur Philosophie. Schriften z. Einführung in das philosophische Denken. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht. 1911.

Es sind bis jetzt vier Hefte erschienen: A. Messer: Das Problem der Willensfreiheit; Edm. König: Die Materie; W. Kinkel: Idealismus und Realismus (das Heft zu 1.50); und als erstes Heft einer Ergänzungsreihe P. Natorp: Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in d. kritischen Idealismus [2.40]. Nächstdem erscheinen A. Görland: Die Hypothese. Ihre Aufgabe und ihre Stelle in der Arbeit der Naturwissenschaft. In Briefen zweier Freunde; und R. Eisler: Körper und Geist; sowie als Fortsetzung der zweiten Reihe F. J. Schmidt: Der philosophische Sinn. Programm des energetischen Idealismus.

Die Sammlung beabsichtigt, jener philosophischen Unbildung, die allerlei philosophischer Scheinaufklärung in populären Schriften zu Scharen nachläuft und leider auch unter unsern akademisch Gebildeten sehr verbreitet ist, in ihrem Teil entgegenzuarbeiten. Das soll geschehen durch gründliche philosophische Durcharbeitung einzelner fruchtbarer Begriffe resp. Probleme. Als Ziel schwebt vor, die Sache so anzufassen, daß dem Leser die in den betreffenden Begriffen enthaltenen Problemstellungen möglichst wie von selbst bewußt werden. Er soll philosophisch denken lernen, nicht mit allerlei Denkresultaten bekannt gemacht werden. Also psychagogische philosophische Propädeutik. — Vertreten sind unter den Mitarbeitern Männer verschiedener philos. Richtung; lediglich eine positive Orientierung an der durch Kant inaugurierten kritischen Art des Denkens ist ihnen allen gemeinsam.

Die Ergänzungsreihe beabsichtigt den philosophisch geschulten Leser mit den philosophischen Hauptrichtungen unserer Zeit, möglichst durch die Feder eines der führenden Männer, bekannt zu machen, damit er sich philosophisch in seiner Zeit orientiere und Stellung nehmen lerne.

Die Hefte namentlich der ersten Reihe sind gemeint für ein möglichst weites Publikum ernstlich nach Klarheit in Weltanschauungsfragen suchender, speziell Schüler der Oberklassen höherer Lehranstalten, Studenten und Studentinnen im ersten Semester, Lehrer und Lehrerinnen. Für diese Kreise die richtige Art zu treffen, die eben dasjenige von geistiger Arbeit zumutet, wozu die Voraussetzungen hier vorhanden sind, wird eine Hauptsorge der Mitarbeiter sein müssen. Auch stellt die rechte Psychogogie nicht geringe Anforderungen an das Geschick und die Kunst der einzelnen Verfasser. Es ist zu hoffen und zu erwarten, daß hierin die Erfahrung dem vorschwebenden Ziele immer näher führen wird. Grade von dieser Seite aus die einzelnen Hefte sich anzusehen, wird eine Aufgabe der Rezensenten sein, wenn sie positive Mitarbeit leisten wollen, wie sie dem Verlag und Herausgeber der Hefte, gewiß aber auch den einzelnen Verfassern jederzeit willkommen sein wird.

RuG. wird in den W. z. Ph. insofern Mitarbeit finden, als eine Verbreitung philosophischen Verständnisses für die Probleme des Daseins den Sinn auch für die uns beschäftigenden und in unserer Zeitschrift behandelten Fragen beleben und kräftigen wird. Th. Steinmann.

Joh. La Roche. Ein religiöser Bund zur Veredelung des kirchlichen Parteilebens. Berlin. G. Nauck. 1911. 0.25.

Im Oktober 1910 kamen einige Theologen verschiedener Richtung zum Zweck der Besprechung einer solchen Bundesgründung in Berlin zusammen. Die Broschüre von La Roche, eines der damals gehaltenen Referate, führt aus, wie sich ihr Verfasser die Sache vorstellte. In ihr herrscht derselbe Geist des Friedens und der Sachlichkeit, wie in desselben Verfassers: „Das Positive in D. Fischers Vortrag. Ein Wort für Fischer von einem Gegner Fischers" vom Jahre 1905. Seitdem hat die Sache ihren Anfang genommen als „religiöser Bund für sachliche Behandlung kirchlicher Fragen" mit eigenem Bundesorgan: Treuga Dei. — Daß Bemühungen in der von diesem Bunde angestrebten Richtung hoch von nöten sind, hat die Jatholiteratur dieses Jahres mit ihren parteipolitischen Unsinnigkeiten rechts und links ja von neuem bewiesen, sofern dafür noch eines Beweises bedurfte, wer nur ein wenig die Kirchenzeitungen aller Richtungen liest ohne selbst Parteimann zu sein. Möge es dem Bunde nun auch gelingen, den Weg zu einer einflußreichen Wirksamkeit zu finden. Zunächst ist's ein David gegen einen sehr sprechgewaltigen Goliath. Th. Steinmann.

Paul Weber: Kunst und Religion. Eine Frage für die Gegenwart, erläutert an einem Gang durch die Geschichte der christlichen Kunst und Religion. Mit 18 Bildertafeln. Heilbronn. E. Salzer 1911. brosch. 2.—, geb. 3.—.

Den Teilnehmern an dem apologetischen Kursus der Inneren Mission zu Berlin im Oktober 1910 ist mit diesem Vortragszyklus sicher viel Anregung, Belehrung und Klärung geboten worden. Nicht immer gelingt es, so kurzen Abriß so lebensvoll zu gestalten und so zwanglos die Geschichte ihres Amtes als Lehrmeisterin walten zu lassen. Daß er dabei doch ein individuelles Buch schreibt, spricht der Verfasser selbst aus. Am meisten bemerkbar macht sich das natürlich bei der Behandlung der modernen religiösen Malerei und bei den Schlußergebnissen und Richtlinien für die Gegenwart. Aber auch über anderes wird man mit ihm streiten mögen, z.B. über die „Kunstfreudigkeit" der alten Christen, wenn nämlich Kunstfreudigkeit mehr ist als eben nur dies, daß man Bilder macht.

Am meisten anders wird man prophezeien. W. erwartet für die Zukunft den Sieg einer religiösen geschichtlichen Kunst, die er als die „historisch-ethnographische Richtung" bezeichnet (Horace Vernet, Siemiradsky), freilich erst dann, wenn über das Geschichtliche wenigstens in den Hauptfragen eine übereinstimmende Anschauung erkämpft sein wird. Ja, wann wird das sein? So lange unsere Quellen beschaffen bleiben, wie sie sind, niemals. Bis dahin, meint W., werde die Zukunft der „philosophierenden" (Klinger, Christus auf den Olymp), „allegorisierenden" (Uhde in seinem Komm Herr Jesu) und vornehmlich der „gefühlsmäßigen" Richtung (Feuerbachs und Böcklins Pieta; Klingers „Maria und Johannes an der Leiche Christi") gehören. Ob diese ihrem Wesen nach subjektivistischen Richtungen wirklich, auch für moderne protestantische Kunst, einen Abschluß bedeuten können, möchte auch ich bezweifeln. Religion erscheint ja der Gegenwart nach sehr als Subjektivismus; tatsächlich fehlt ihr grade heutzutage, und so auch ihrer Kunst, die Wucht des Objektiven. Ich bezweifle aber, daß sie diese vom Historismus her gewinnen wird.

Th. Steinmann.

Die Gleichnisse Jesu. Illustriert von Eugène Burnand. Mit Vorwort und Bilderklärung von Pfarrer D. theol. D. Koch. 2. Aufl. Stuttgart. Verlag f. Volkskunst.

Man wird sich im Interesse der „religiösen Kultur" darüber freuen dürfen, daß Burnands Gleichnisse in zweiter Auflage vorliegen. Es mag dabei ja wohl das Modewerden mitwirken. Sicherlich aber ist es besser, Burnand ist Mode als z.B. Thumann; das ist sicher ein Schritt vorwärts. Nun ist aber grade über die Gleichnisse ein heftiger Streit, der nicht ohne Bitterkeit geführt worden ist. Und auch ich muß persönlich gestehen, daß mich grade das genauere Kennenlernen der Gleichnisse und die wiederholte Beschäftigung mit ihnen dazu geführt hat, dies Werk wesentlich geringer einzuschätzen als bei meiner Bekanntschaft mit den ersten Proben. Mir persönlich ist die Flucht Karls des Kühnen das Eindrücklichste und Bedeutendste der Burnandschen Kunst; keine seiner religiösen Schöpfungen reicht mir an erschütternder Gewalt da heran.

Was nun speziell die Gleichnisse betrifft — man durchblättere den Band, und die einheitliche, eigenartig episch eindrückliche und einfach vornehme, ruhige Erzählstimmung des Ganzen kommt einem stark und unmittelbar zur Empfindung. Man freut sich etwa auch besonders einzelner besonders vornehmer oder besonders sprechender Kompositionen; ich nenne z.B. den Säemann, den verlornen Groschen für die erste Kategorie und für die zweite den Rauhmann mit der köstlichen Perle, die betende Bibelleserin, den Almosen spendenden Pharisäer, die Arbeiter im Weinberge und ganz besonders die Gruppe der mörderischen Weingärtner. Und diese Vorzüge sind es, deretwegen ich mich der Verbreitung des Werkes freue.

Ich finde aber auch anderes. Die Grenze zum Gewöhnlichen, allzu Unterstrichenen scheint mir nicht immer vermieden. Da fällt mir etwa der Geizige ein oder gar der tafelnde reiche Mann, oder auch der ruppige faule Knecht zum Gleichnis von den anvertrauten Pfunden. — Und dann: wie sagt der Titel? Die Gleichnisse Jesu. Illustriert von E. Burnand. Ich würde lieber sagen: Illustrationen zu den Gleichnissen Jesu von E. Burnand. Denn mehr haben wir hier nicht als das: Bilder zu den Gleichnissen, diese als einfache Erzählungen genommen. Nicht aber — oder doch zumeist nicht — Bildwerke, die uns zu sehen geben, worauf, der die Gleichnisse redete, hinwies mit seinem: „Wer Ohren hat, zu hören, der höre!" Und hier liegt nun der eine hauptsächlich kritische Punkt. Das ließ sich einfach nicht im Bilde wieder geben, wenigstens in den weitaus meisten Fällen nicht.*) Auf diesem im Bild nicht Darstellbaren aber beruht grade die religiöse Wirkung des Gleichnisses. Darum sind diese Illustrationen zumeist in sich selbst ohne religiösen Gehalt. Soweit sie religiös wirken, ist es zumeist auf dem Wege der Ideenassoziation über das erzählte Gleichnis, aus dem sie einen Zug veranschaulichen. Man denke sich etwa die Frau mit dem verlorenen Groschen als Wandbild. Gewiß ein gefälliges Bild, das Auge erfreuend; religiöse Momente aber vermittelt es nur an den, welchem es das erzählte Gleichnis in die Erinnerung ruft. Doch das liegt im Wesen der Sache; man trenne darum solche Illustrationen nicht von dem Text, zu dem sie gehören, als könnten sie für sich allein eine andere Wirkung ausüben als lediglich die der Freude an der schönen Form.

*) Ganz besonders gilt das vom Senfkorn, vom ungerechten Haushalter, den beiden Söhnen, von den unnützen Knechten — die Künstlerphantasie muß schon sehr abweichen, von der Idee dieses Gleichnisses, um überhaupt nur den Gedanken seiner Illustration zu fassen.

B. hat nun aber danach gestrebt, seinen Illustrationen etwas zu geben, was die veranschaulichten Szenen über das Gewöhnlich-Alltägliche erhebt. Soweit er das durch den eigenartigen Stil der Darstellung erreicht, der das Ganze zusammenfaßt und in einzelnen Bildern besonders hervortritt, ist es durchaus dem Gegenstand angemessen. Es begegnet aber doch auch derartig unterstrichene Bedeutsamkeit des Dargestellten, wie in der Illustration zum Gleichnis vom Sauerteig, den das Töchterlein der Frau heranbringt, als trüge sie eine geweihte Kerze oder gar das Allerheiligste.

Sehr befremdlich ist oft genug auch die Beziehung zwischen Bild und Gleichnis. Und diese Befremdlichkeit schwindet auch dann nicht immer, wenn man sich ausspricht: es sind Illustrationen zu den Gleichnissen; da hat der Künstler immerhin eine gewisse Freiheit, zu zeichnen, wozu ihn die Erzählung anregte. So mag er uns gerne auch Nebenzüge illustrieren, wie daß der Säemann hinauszieht, um zu säen, den bösen Feind, der mit dem Sack voll Unkrautsamen heranschleicht, das Prüfen der Kostbarkeit der Perle, das Geldzählen der Arbeiter im Weinberge u. a. m. Aber es ist doch nicht zu viel verlangt, daß eine etwa vorhandene einzige Illustration möglichst versuchen soll, das wirklich Entscheidende des Gleichnisses herauszuheben. Statt dessen sehen wir bei der köstlichen Perle nur das aufmerksame Prüfen, beim Netz im Meer gerade die Arbeit des Hinausziehens. Das Gleichnis vom Schatz im Acker ist durch die Illustrationen ganz eigentlich mißdeutet: wo ist denn im Gleichnis Jesu die Angst des Entdecktwerdens so die Hauptsache wie in Bs. zwei Illustrationen? Und die Knechte, die ihr Herr wachend findet, habe ich mir nach dem Gleichnis Jesu immer sehr anders vorgestellt. Sie wissen weder Zeit noch Stunde und stehen nun doch mit brennenden Lampen in Reih und Glied. Ist es wirklich erlaubt, daß der illustrierende Künstler so seinem Einfall folge wie namentlich in den beiden letzten Beispielen?

Wir wollen uns des Erfolges der Gleichnisse freuen, aber nicht vergessen, daß wir von anderen — und auch von ihm selbst — Bilder erhielten von stärkerem unmittelbarem religiösen Gehalt als die meisten dieser Reihe.

Der rührige Verlag hat auch größere Kunstblätter nach Burnand, die sich zu Wandbildern eignen, herausgegeben. Mir liegen vor zwei farbige Ausgaben: „Die Einladung zum Gastmahl“ und „Der verlorene Sohn“ (Bildgröße 30×45 cm, Blattgröße 45×56 cm; 4 ℳ), von denen die zweite mit der Farbenreproduktion der ersten allenfalls wieder versöhnen kann; doch streift mir hier die Behandlung stark an die Grenze des Theatralischen. Glücklicher erscheinen mir die schwach farbig getönten Reproduktionen aus den Gleichnissen: „Der verlorene Groschen“, „Die anvertrauten Pfunde“ — den faulen Knecht könnte ich freilich nicht dauernd ansehen müssen, — „Die klugen und törichten Jungfrauen“, „Der barmherzige Samariter“ (Bild 25×39; Blatt 45×56; 2.50); in der Bildwirkung besonders glücklich „Der verlorene Groschen“; von sich selbst aus am meisten redend, wie sich erwarten läßt, die törichten und klugen Jungfrauen und der barmherzige Samariter. Th. Steinmann.

Dr. Alfred Haeßner, die philosophischen Weltanschauungen und ihre Hauptvertreter. Erste Einführung in das Verständnis philosophischer Probleme. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1910. 269 S. geb. 3,50 ℳ.

Dem Verfasser ist die Aufgabe, die er sich gestellt hat, nämlich eine erste

Einführung in das Verständnis philosophischer Probleme zu geben, trefflich gelungen. Der Hauptvorzug des Buches liegt in dem glücklichen Aufbau des Ganzen, der das geschichtliche Interesse dem systematischen unterordnet, doch so, daß die systematischen Grundgedanken an der Hand der Geschichte erläutert werden und die einfache geschichtliche Erzählung dann und wann den für den Anfänger so notwendigen Ruhepunkt in der systematischen Entwicklung gibt. Nach einem einleitenden Kapitel werden zunächst die vorkantischen oder von der Kritik unberührt gebliebenen Versuche des Welterkennens, der Materialismus, der Monismus (Spinoza) und die Monadologie (Leibnitz) behandelt, und zwar so, daß auch der Anfänger es deutlich empfindet, was all diesen Versuchen fehlt und worin die Aufgabe der Erkenntniskritik bestehen mußt, die uns nun an der Hand von Kants Hauptschriften geschildert wird. Die Einkleidung der Kantischen Gedankengänge in ein uns geläufigeres Wort- und Vorstellungsmaterial ist besonders gut gelungen; ebenso der Übergang vom Kritizismus zum Idealismus, bei dem auch Plato einleitend gewürdigt wird. Die letzten Kapitel gelten nunmehr vorwiegend dem Lebensproblem, Schopenhauers Pessimismus, Hartmanns Realismus und Nietzsches Naturalismus, ohne doch die allgemeinen erkenntnistheoretischen und psychologischen Fortschritte zu übersehen, die Hartmann und Schopenhauer gebracht haben. Unser kurzer Überblick zeigt, daß der Verfasser alles den Anfänger verwirrende vielerlei vermieden und die Betrachtung auf die wichtigsten Grundtypen beschränkt hat. Besonders dankenswert ist das Schlußkapitel, über Dualismus und Christentum, in dem die notwendigen Abgrenzungen zwischen einer erkenntnismäßigen und einer erlebnismäßigen Eindringung in die Wirklichkeit vorgenommen werden und die Berechtigung des Christentums nach dem Grundsatz: „Wahr ist, was sich bewährt," unter besonderer Betonung seines dualistischen Charakters und im engen Anschluß an Eucken untersucht wird. Auffällig ist hier die geringe Würdigung und offenbare Verkennung von Schleiermachers Lebenswerk. — Ein Verzeichnis der Fremdwörter mit deutscher Erklärung und knappe Literaturangaben für die einzelnen Kapitel erhöhen die Brauchbarkeit des Buches.

Charlottenburg. Wilh. Jannasch.

O. Pfleiderer, Reden und Aufsätze. München, J. J. Lehmann. 1909. 4 *M*, geb. 5 *M*.

Die in diesem Bande, dem ein weiterer folgen soll, von Pfleiderers Tochter E. Zurhellen zusammengestellten Reden und Aufsätze umfassen weniger theologische, als nationale und geistesgeschichtliche Abhandlungen. Sie zeigen uns Pfleiderer als einen Mann, der edle Popularität mit wissenschaftlicher Tiefe und religiöser Durchdringung auch eines dem unmittelbaren Gebiet der Theologie nicht angehörigen Gegenstandes zu verbinden wußte und dessen Reden und Aufsätze darum jetzt noch in den weiteren Kreisen des gebildeten Publikums ihre Leser finden werden. Vom Standpunkt unserer Zeitschrift aus wird uns besonderes die enge Verbindung, die deutschen Volkscharakter und christliche Religion hier erhalten, von Interesse sein, zumal dieser Lieblingsgedanke Pfleiderers bei seinem Schüler J. Burggraf in dessen Versuch einer Lösung des systematischen Problems der gegenwärtigen Theologie, im „deutschen Christus" (cf. Bremer Beiträge I. und IV. Jhgg.) eine weitere Ausgestaltung gefunden hat. Im übrigen werfen auch die beiden letzten, speziell theologischen Abhandlungen („Aufgabe der wissenschaftlichen Theo-

logie für die Kirche der Gegenwart" und „Theologie und Geschichtswissenschaft") keinen systematischen Ertrag ab, da sie lediglich geschichtliche Referate sind. In dem letzten Aufsatz ist die liebevolle Charakteristik Baurs von besonderem Interesse. Bei einem weiteren Bande wäre die Angabe der Gelegenheit, bei der die Reden gehalten sind, und der Zeitschriften, in denen die Aufsätze erstmalig erschienen, erwünscht.

Charlottenburg. Wilh. Jannasch.

Gustav Alfred Wolf, Eine neue und religiöse Weltauffassung im Lichte des Konzentrationsgesetzes. 95 S. Leipzig, Fritz Eckard.

Neu ist diese Weltansicht zweifellos, so neu, daß einem der dafür auf 95 Seiten geführte Beweis trotz der vielen Wiederholungen nicht genügen wird; ob sie religiös ist, scheint mir bei des Verfassers naivem idealistischen Materialismus oder Monismus oder wie man es nennen will, um so fraglicher: Von einem Ätherzentrum = Gott ist die Welt beherrscht. Zu Sonnen konzentrierter Äther umkreist es und läßt sich wiederum von konzentrierten Ätaerplaneten umkreisen, die ihrerseits (wenigstens weiß man das bei unserer Erde) von Lebewesen bevölkert sind, die aus kleinen Ätherzentren, den Eiern, hervorgegangen sind und die in vollster Selbständigkeit ihrem Äthermittelpunkt, der Sonne, und im tiefsten Grunde dem Allmittelpunkt, Gott, zustreben. Des Gehirn ist in seiner Tätigkeit Ausdruck dieses Strebens. „Wahre, natürliche Gehirntätigkeit ist nichts geringeres als Gottesberührung." Für die Lektüre dieser seltsamen Spekulation wird man durch die einen großen Teil des Heftes (S. 65—95) einnehmenden pädagogischen Erörterungen einigermaßen entschädigt, die mit ihrer Ehrfurcht vor der eigenartigen Entwicklung des kindlichen Seelenlebens und ihrer Warnung vor der Hineintragung von Fremdem in diese Entwicklung sympathisch berühren, auch wo man ihnen widersprechen muß. Jedenfalls scheint die Pädagogik und nicht die philosophische Spekulation des Verfassers Gebiet zu sein.

Charlottenburg. Wilh. Jannasch.

Eingesandte Bücher.

J. G. Herder. Ideen z. Kulturphilosophie. Ausgew. u. herausgeg. v. O. Braun u. N. Braun. Leipzig. Insel-Verl. 1911. Pappbd. 2.—, Leder 4 —.

R. Mummsen. Darwinismus u. Christentum. Neumünster i. Holst. Ihloff & Co. 1911. 32 S.

Die Schriften d. A. T. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht. 1911. 11./12., 13. u. 14. Lfg. Mit der Doppellieferung ist der 1. Band d. Werkes abgeschlossen: Gunkel, D. Urgeschichte u. d. Patriarchen.

J. Schoell. Ev. Gemeindepflege. Heilbronn. Salzer. 1911. 4.50. 5.50.

E. Kruchen. Stoff u. Methode d. Lebenskunde f. Schulentlassene. 2. Aufl. M.-Gladbach. Volksvereins-Verlag. 1911. 1.—.

J. Burggraf. Los v. Berlin! Heraus aus d. alten Kirchentum! E. Geistesgruß an Zürich aus d. Tagen d. deutsch. Jathobewegung. Gießen. Töpelmann. 1911. —.30.

R. Mühlhausen. Kirchentum u. Geistesfreiheit. E. Kanzelrede z. Fall Jatho. Leipzig. Eckardt. 1911. —.40.

E. Troeltsch. Kirche. Dogmatisch. Aus „Religion in Gesch. u. Ggwart."

G. Schüler. Mitten in der Brandung. Leipzig. Eckardt. 1911. 3.50. 5.—.

Handbuch z. N. T. Tübingen. Mohr. 19. Lfg.

M. Dibelius, An d. Thessalonicher I/II. An d. Philipper. 1.20. 2.20.

Religionsgesch. Volksbücher. ebda.

C. F. Lehmann-Haupt. D. Geschicke Judas u. Israels im Rahmen d. Weltgeschichte. 1.—. 1.30.

M. P. Nilson. Primit. Religion. 1.—. 1.30.

O. Baumgarten. D. Abendmahlsnot. —.50. —.80.

Bibl. Zeit- u. Streitfragen. Gr.-Lichterfelde. E. Runge.

R. Steinmetz. D. Gewissen b. Paulus. —.50.

W. Rothstein. Moses u. d. Gesetz. 1. Hälfte —.60. 2. Hälfte —.90.

J. Herrmann. Die soz. Predigt d. Propheten. —.50.

R. Seeberg. Nähe u. Allgegenw. Gottes. —.60.

R. Grützmacher. D. Jungfrauengeburt. 2. Aufl. —.50.

G. Wobbermin. Geschichte u. Historie in d. Rel.wissenschaft. Tübingen. Mohr. 1911. 2.—.

K. Heim. D. Gewißheitsproblem in d. syst. Theol. bis z. Schleiermacher. Lpz. Hinrichs. 1911. 385 S.

H. Süskind. Christentum u. Geschichte b. Schleiermacher. Die gesch. wiss. Grundl. d. Schlm. Theologie. 1. Teil. D. Abs. d Christentums u. der Rel.gesch. Tüb. Mohr. 1911. 5.60.

H. Westerburg. Schleiermacher als Mann der Wissensch., als Christ u. Patriot. E. Einf. in d. Verst. s. Persönlichk. Göttingen. Vandenh. & Ruprecht. 1911. 2.50. 3.—.

G. Reichel. Zinzendorfs Frömmigk. im Licht d. Psychoanalyse. E. krit. Prüfg. d. Buches v. O. Pfister u. ein Beitrag z Verst. d. extravag. Lehrweise Z.s. Tüb. Mohr. 1911. 4.—.

K. Busch. W. James als Religionsphilosoph. Göttingen. Vandenh. & Ruprecht. 1911. 2.40.

P. Fritsch. Fr. Paulsens philos. Standpunkt insbes. s. Verh. z. Fechner u. Schopenhauer. Lpz. Quelle & Meyer. 1910. 1.25.

H. H. Bockwitz. J. J. Gourds philos. System. ebd. 1911. 4.—.

A. Rode. B. d. Mariaviten. Eindrücke v. einer neuen romfreien kath. Kirche. Gr.-Lichterfelde. Runge. 1911. 1.50.

E. Mosiman. D. Zungenreden gesch. u. psychol. untersucht. Tüb. Mohr. 1911. 4.50.

Th. Flournay. Beiträge z. Rel.psychologie. In autor. Übers. v. M. Regel. Lpz. Eckardt. 1911. 62 S.

A Pauli. Im Kampf m. d. Amt. Erl. u. Geschautes z. Problem d. Kirche. München. Beck. 1911. 2.25.

Unsere Kirche. Worauf sie ruht u. was sie soll. Vier Vortr. z. Besinnung u. Verst. Herausg. v. Freunden der Neuen Wege in Basel. Basel. Helbing & Lichtenhahn. 1911.

A. Graf v. Montgelas. D. rel. Erziehg. d. Kinder aus gem. Ehen im Kgr. Sachsen. Lpz. Röder & Schunke. 1911. 1.50.

H. Richert. Handb. f. d. Rel.unterricht. Lpz. Quelle & Meyer. 1911. 7.—. 8.—.

F. v. d. Leyen. Das Märchen. (Wissensch. u. Bildg. 96.) ebda. 1911. 1.—. 1.25.

Schaar. Ev. Harmonie. Lpz.-Gohlis. Bruno Volger. 1911. 1.20.